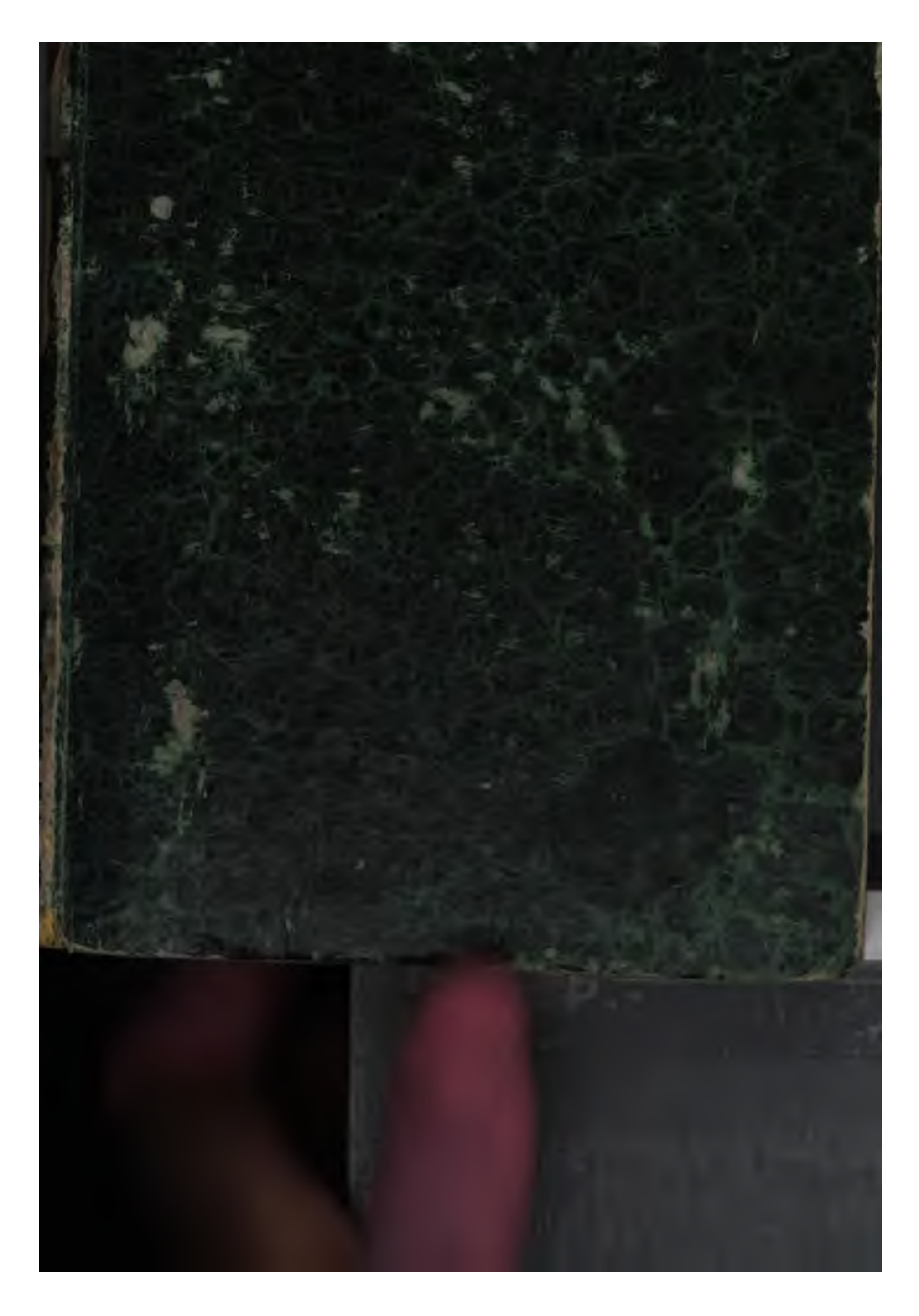
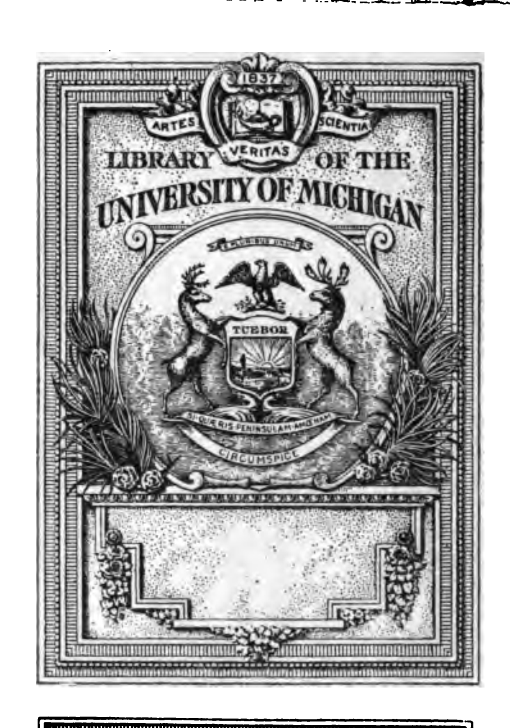





1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Sextus Empiricus

Alexandel Ziwel

Sextus Empirikus

oder der

Skepticismus

der

Griechen.

Aus dem Griechischen.

Mit

Anmerkungen und Abhandlungen herausgegeben

von

Johann Gottlieb Buhle.

Erster Theil.

Lemgo,

in der Meyerschen Buchhandlung 1801.

Prof. Alex. Ziwet

gt.

1-31-1923

Vorrede.

Es giebt schwerlich ein besseres Bildungsmittel des philosophischen Talents überhaupt, und eine zweckmäßigere Vorbereitung, um insbesondre den Geist, die Tendenz und das Verdienst der Philosophie unsers gegenwärtigen Zeitalters richtig zu fassen und zu würdigen, als das Studium des Skepticismus der Griechen. So wie diese dem positiven und negativen philosophischen Dogmatismus eine, wenn gleich an sich noch immer nur scheinbare und unbefriedigende, Vollendung gaben, die ihnen die Bewunderung der speculativen Nach-

[illegible] und geändert hat; in welcher sie auch [illegible] Art zu philosophiren [illegible] wie sie nur getrieben werden kann. Ihre dogmatische Philosophie hat in der Folge durch die Bemühungen der Neuern manche abweichende Formen erhalten; aber ihr Skepticismus ist von den neuern, was den wesentlichen Charakter dieser philosophischen Denkweise betrifft, nicht übertroffen und vervollkommnet worden; vielmehr haben die neuern Skeptiker größtentheils nur den Griechen nachgezweifelt, und mehrere unter jenen haben sich nicht einmal die Skepsis dieser in ihrem ganzen Umfange zu eigen zu machen gewußt, oder haben sie wohl gar misverstanden und gemisbraucht. Die dogmatische Philosophie der Griechen ist schon vor der Erscheinung der kritischen Philosophie in Ansehung der Principien und Resultate der vornehmsten Systeme, namentlich des Platonischen und Aristotelischen, widerlegt worden; ihr Skepticismus ward bis dahin zwar oft angefochten, verlacht und verhöhnt; aber aus der Natur der philosophirenden Vernunft blieb er unwiderlegt;

und

und es ist vielleicht problematisch, ob selbst die kritische Philosophie unserer Tage, diese Benennung im weitesten Sinne genommen, ihn in der That widerlegt habe. Wie man inzwischen hierüber denken mag, so hat zum mindesten der Skepticismus der Griechen theils unmittelbar, theils mittelbar, den neuesten Kriticismus veranlaßt und herbeygeführt. Dieselbe Methode zu philosophiren, welche die griechischen Skeptiker beobachteten, und wodurch sie den Ungrund und Widerstreit der ältern philosophischen Systeme, die ihnen bekannt geworden waren, aufdeckten, ließ sich auf die neuern Systeme anwenden, und offenbarte eben so die Schwächen derselben für die prüfende Vernunft. Daher ist es wohl eigentlich der griechische Skepticismus, der als Entstehungsgrund der kritischen Philosophie betrachtet werden kann, und auf dessen Vernichtung diese vornehmlich gerichtet ist und gerichtet seyn mußte, wenn sie anders ihrem Zwecke entsprechen sollte. Insofern ist also auch das Studium jenes unstreitig nicht nur die lehrreichste Propädeutik zu

doch immer nach den bisherigen Sectionen citirt werden. Wegen der häufig vorkommenden Druckfehler muß ich mich mit der Entfernung des Druckorts entschuldigen; diejenigen, welche den Sinn entstellen, hab ich angemerkt. Uebrigens wünsche ich, daß meine öffentlichen Beurtheiler die Gefälligkeit haben mögen, die Erscheinung des zweyten Theiles abzuwarten, bevor sie über den Plan und Werth meiner Arbeit entscheiden.

Göttingen im April 1801.

Der Verfasser.

---

ter und philosophischen Werth des griechischen Skepticismus und seiner Urheber und Verthei- diger im Alterthume überhaupt beyzufügen, um dadurch auf's neue an diesen zu erinnern, und das Studium desselben zu befördern. Der ge- genwärtige erste Theil enthält blos die Pyrrho- nischen Hypotyposen; der zweyte wird das andere Werk des Sextus gegen die Dog- matiker und die erwähnten Abhandlungen be- greifen. Bey den schon in diesem ersten Theile vorkommenden Anmerkungen, so weit sie blos hi- storische Data angehen, habe ich den in seiner Art sehr nützlichen Commentar des Fabricius am mei- sten benutzt, da weitläufigere gelehrte Discussionen hier sehr überflüssig waren, wo es im Grunde nur auf die nöthige Verdeutlichung des philoso- phischen Raisonnements desselben ankam. Die gewöhnliche Abtheilung der Capitel in kleinere Sectionen oder Paragraphen hätte ich gerne ge- ändert, und dem Zusammenhange des Textes ge- mäßer eingerichtet; ich habe dieses aber darum unterlassen, weil die einzelnen Stellen des Sextus

doch

Sextus der Empiriker
oder
Darstellung des Skepticismus der Griechen.

Erster Theil
Entwurf des Pyrrhonismus.

Forschen besteht. Sie heißt auch die entscheidungslose (εφεκτικη) wegen der Gemüthsstimmung, in welcher sich der Forscher nach der Untersuchung befindet; oder die zweifelnde (απορητικη), entweder, wie einige glauben, weil man bey Allem zweifelt, und Bedenklichkeiten behält; oder, weil man ansteht, ob man schlechthin bejahen oder verneinen soll. Endlich bekommt sie auch den Namen der pyrrhonischen, weil Pyrrho auffallender sich der Skepsis überlassen, und sie weiter getrieben zu haben scheint, als seine Vorgänger.

Viertes Capitel.

Vom Begriffe der Skepsis.

8. Die Skepsis ist das Vermögen, die Sinnenerscheinungen und Verstandesobjecte einander auf irgend eine Weise entgegenzusetzen; so daß wir durch das Gleichgewicht der einander entgegengesetzten Objecte und Gründe zunächst bewogen werden, unsern Beyfall zurückzuhalten, und eben dadurch zur philosophischen Gemüthsruhe (αταραξια) gelangen. 9. Wir nennen die Skepsis ein Vermögen, nicht im strengen Sinne des Worts, sondern nur überhaupt in Hinsicht auf das Können. Unter Sinnenerscheinung verstehen wir hier alles, was empfunden wird; dem man auch deswegen das Denkbare entgegensetzt. Das Entgegensetzen auf irgend eine Weise kann auf das Vermögen bezogen werden, so daß der Begriff dieses Vermögens überhaupt ge-

nommen wird; oder auch auf den Gegensatz der Sinnenerscheinungen und denkbaren Gegenstände, als solcher; (denn da sich diese auf mancherley Art einander entgegensetzen lassen, entweder als Erscheinungen den Erscheinungen, oder als Verstandesobjecte den Verstandesobjecten, oder als Erscheinungen den Verstandesobjecten, und umgekehrt, so reden wir von einer Entgegensetzung auf irgend eine Weise, damit sie alle jene Gegensätze umfasse;) oder es kann auf die unbestimmte Beschaffenheit der Erscheinungen und Verstandesobjecte an sich selbst bezogen werden, indem nicht untersucht wird, wie die Sinnengegenstände erscheinen, oder die Verstandesgegenstände gedacht werden, sondern indem man diese überhaupt nimmt. 10. Unter entgegengesetzten Gründen verstehen wir nicht nothwendig Bejahung oder Verneinung, sondern überhaupt widerstreitende Gründe, die nicht mit einander bestehen können. Ein Gleichgewicht legen wir entgegenstehenden Gründen bey, wenn sie Ueberzeugung und Gegenüberzeugung mit gleicher Stärke bewirken; so daß keiner der widerstreitenden Gründe dem andern als überzeugender vorgezogen wird. Die Zurückhaltung des Beyfalls ist derjenige Gemüthszustand, in welchem man weder etwas aufhebt, noch etwas setzt. Die philosophische Gemüthsruhe ist die Heiterkeit und Freyheit des Gemüths von aller Störung. Wie aber diese philosophische Gemüthsruhe zugleich mit der Zurückhaltung des Beyfalls entstehe, werde ich weiter

unten

unten zeigen, wenn vom Zwecke der Skepsis die Rede seyn wird.

Fünftes Capitel.

Wer ist ein Skeptiker?

11. Durch den Begriff der skeptischen Denkart ist zugleich der Begriff eines Pyrrhonischen Philosophen bestimmt. Derjenige nämlich ist ein solcher, der das bisher beschriebene Vermögen besitzt.

Sechstes Capitel.

Von den Principien der Skepsis.

12. Das veranlassende Princip der Skepsis ist die Hoffnung, zur Gemüthsruhe zu gelangen. Da die Unregelmäßigkeit in den Dingen und Ereignissen die vorzüglichern Köpfe in beunruhigende Zweifel verstrickte; so geriethen sie auf die Untersuchung, was in jenen Wahres oder Falsches sey? um durch das Nachdenken darüber wieder Ruhe zu gewinnen. Das begründende Princip der Skepsis aber ist hauptsächlich: Jedem Satze einen gleich starken Satz entgegen zu stellen. Denn dadurch, scheint es, kommt man dahin, Nichts dogmatisch zu behaupten.

Siebentes Capitel.

Ob der Skeptiker dogmatisire?

13. Wenn wir sagen, daß der Skeptiker kein Dogma feststelle, so nehmen wir das Dogma nicht

in dem Sinn, in welchem Einige das Beystimmen zu irgend einer Sache überhaupt auch für ein Dogma, nur mehr im Allgemeinen, erklären. Denn die durch die Sinnlichkeit bestimmten Empfindungen muß auch der Skeptiker anerkennen, und, wenn er z. B. warm oder kalt wird, so wird er nicht sagen, er glaube, nicht warm zu seyn, oder nicht zu frieren. Unter Dogma verstehen wir hier eine Entscheidung über irgend einen der dunkeln und zweifelhaften Gegenstände, worauf sich die Wissenschaften beziehen; und in diesem Sinne, sagen wir, dogmatisirt der Skeptiker nicht, sofern er über keinen dunkeln und zweifelhaften Gegenstand entscheidet. 14. Sogar alsdenn dogmatisirt der Pyrrhonier nicht, wenn er skeptische Ausdrücke über ungewisse Dinge vorbringt z. B. Um nichts mehr, oder Ich entscheide nichts, und andere, wovon hernach die Rede seyn wird. Der Dogmatiker sezt den Gegenstand als wirklich, welchen sein Dogma betrift. Der Skeptiker hingegen braucht jene Ausdrücke nicht so, als ob sie schlechthin etwas Wirkliches aussagten; denn er ist der Meynung, daß z. B. der Ausdruck: Alles ist falsch, zugleich mit allem Uebrigen auch selbst falsch sey; daß es sich mit dem: Nichts ist wahr, eben so verhalte; und das: Um nichts mehr, selbst um nichts mehr, als andere Dinge sey, und sich also mit diesen zugleich beschränke. 15. Da folglich der Dogmatiker den Gegenstand seines Dogmas als wirklich so beschaffen sezt, der Skeptiker aber seine Ausdrücke so gebraucht, daß sie sich zugleich selbst mit beschränken,

schränken, und in die von ihnen bezeichnete Sphäre einschließen; so kann man von dem letztern wegen des Gebrauchs dieser Ausdrücke nicht sagen, daß er dogmatisire. Und was das Wichtigste ist, indem sich der Skeptiker jener Ausdrücke bedient, sagt er nur aus, was ihm scheint, erklärt er seine Empfindung, ohne etwas darüber objectiv zu behaupten.

Achtes Capitel.

Ob der Skeptiker zu einer philosophischen Parthey gehöre?

16. Nicht anders können wir die Frage beantworten, ob der Skeptiker zu einer philosophischen Parthey gehöre? Wenn man unter dem philosophischen Partheygeiste eine Anhänglichkeit an mehrere Dogmen versteht, die unter einander und mit den Gegenständen zusammenstimmen, ein Dogma aber eine Entscheidung über irgend einen ungewissen Gegenstand ist; so werden wir sagen: der Skeptiker gehöre zu keiner Parthey. 17. Kommt es aber zum Begriffe einer philosophischen Parthey lediglich darauf an, daß man in Ansehung der Sinnenerscheinungen irgend einer Denkart anhängt, die auf den richtigen Weg des Lebens zu führen scheint (das Wort Richtig nicht bloß in Hinsicht auf die Tugend, sondern in weiterer Bedeutung genommen), und dabey Zurückhaltung des Beyfalls zum Ziele hat; so werden wir allerdings antworten, daß die Skeptiker eine philosophische Parthey ausmachen. Denn wir haben

[illegible] [illegible] [illegible], die in Ansehung dessen, was [illegible] [illegible] [illegible], uns lehrt, den vaterländischen [illegible] [illegible], Einrichtungen, und unsern [illegible] [illegible] gemäß zu leben.

Neuntes Capitel.

Ob die Untersuchung der Natur eine Angelegenheit des Skeptikers sey?

18. Etwas Aehnliches läßt sich auf die Frage antworten, ob die Untersuchung der Natur eine Angelegenheit des Skeptikers sey? Sofern mit fester Ueberzeugung über irgend einen Gegenstand der Naturforschung dogmatisch entschieden werden soll, sind wir keine Physiologen; aber wir beschäftigen uns mit der Naturforschung ebenfalls, sofern es darum zu thun ist, einem jeden Satze, der Geistesberuhigung wegen, einen gleich starken Satz entgegen zu stellen; und auf gleiche Weise bearbeiten wir auch den logischen und den ethischen Theil der sogenannten Philosophie.

Zehntes Capitel.

Ob der Skeptiker die Sinnenerscheinungen aufhebe?

19. Diejenigen, welche behaupten, daß die Skeptiker die Sinnenerscheinungen aufheben, scheinen unser Raisonnement nicht gefaßt zu haben. Denn, wie wir schon vorher bemerkten, was wir sinnlich empfinden, und zu dessen Anerkennung wir unwillkührlich getrieben werden, wird von uns nicht aufge-

gehoben. Dergleichen nun sind die Sinnenerscheinungen. Wird aber gefragt, ob der Gegenstand so beschaffen sey, wie er erscheint? so geben wir zu, daß er erscheint, und zweifeln nicht daran; sondern an dem, was von dem erscheinenden Gegenstande behauptet wird; was doch ganz etwas Anders ist, als wie an der Erscheinung selbst zu zweifeln. Z. B. Das Honig scheint uns süß zu schmecken; dies geben wir zu, da wir selbst die Süßigkeit empfunden; aber ob es ein Süßes gebe in Beziehung auf Erkenntniß, das bezweifeln wir; dies heißt nicht, die Erscheinung des Süßen selbst bezweifeln, sondern nur das, was von ihr behauptet wird. 20. Werden auch geradehin in Ansehung der Sinnenerscheinungen selbst Zweifel aufgeworfen, so haben diese nicht die Absicht, jene schlechthin aufzuheben, sondern nur die Anmaßung der Dogmatiker aufzudecken. Denn wenn die Vernunft so trüglich ist, daß sie auch die Sinnengegenstände fast vor unsern eigenen Augen verschwinden macht; wie soll sie uns nicht bey ungewissen Dingen verdächtig werden, und uns bewegen, ihr nicht zu folgen, um von Anmaßung uns frey zu erhalten?

Elftes Capitel.

Ueber das Kriterium der Skepsis.

21. Daß wir bey den Sinnenerscheinungen als solchen stehn bleiben, wird aus der folgenden Erörterung des Kriterium's der skeptischen Denkart erhellen.

hellen. Das Wort Kriterium hat eine zwiefache Bedeutung. Erstlich bezeichnet es einen Erkenntnißgrund, aus welchem das Seyn oder Nichtseyn von Etwas eingesehen wird (wovon in der Abhandlung gegen die Dogmagtiker gesprochen werden soll); zweytens eine Regel, nach welcher wir im Leben etwas thun, und nicht thun, und von dieser ist hier die Rede. 22. Als Kriterium der skeptischen Denkart erklären wir nun das den Sinnen Erscheinende, in der Bedeutung, worin wir die subjective Empfindung desselben damit bezeichnen. Sofern diese in dem unmittelbaren Bewußtseyn und in der unwillkührlichen Affizirung liegt, ist sie unbezweifelbar. Daher zweifelt vielleicht auch Niemand, daß ihm dies oder jenes Subject so oder so erscheine; ob es aber so sey, wie es erscheint, wird bezweifelt. 23. Nach den Erscheinungen nun richten wir uns im gemeinen Leben, und handeln ihnen gemäß, da wir nicht durchaus unthätig seyn können. Es scheint aber das Handeln im gemeinen Leben von vierfacher Art zu seyn, und theils auf natürlichem Instincte zu beruhen, theils durch den Antrieb der Gefühle, theils durch Gesetze und Gewohnheiten, theils endlich durch wissenschaftlichen Unterricht bestimmt zu werden. 24. Der natürliche Instinct gründet sich auf die angebohrnen Fähigkeiten der Sinne und des Verstandes. Ein Antrieb der Gefühle ist es, wenn wir durch Hunger zum Essen, durch Durst zum Trinken getrieben werden. Gesetze und Gewohnheiten bewirken, daß wir es für gut halten, im gemeinen Leben recht zu handeln,

und

und für böse, Unrecht zu thun. Wissenschaftlicher Unterricht macht, daß wir nicht müssig und unnütz in den Künsten und Kenntnissen sind, mit denen wir uns beschäftigen. Dieses alles bestimmen wir inzwischen nur skeptisch, nicht dogmatisch.

Zwölftes Capitel.

Ueber den Zweck der Skepsis.

25. Der Ordnung zu folge müssen wir nun auch von dem Zwecke der skeptischen Denkart handeln. Ein Zweck ist, um dessen willen alles gethan oder betrachtet wird, welcher selbst aber um keines andern willen existirt. Oder ein Zweck ist das Aeußerste dessen, was begehrt wird. Wir sagen nun für itzt, daß der Zweck des Skeptikers die Gemüthsruhe in Beziehung auf Gegenstände der Meynung, und ein gemäßigtes Verhalten in Beziehung auf unwillkührliche Afficirungen sey. 26. Der Skeptiker fieng an zu philosophiren, um die Sinnenerscheinungen zu beurtheilen und zu begreifen, in wie fern sie wahr, oder falsch seyen; hiebey gerâth er auf entgegengesetzte Meynungen, die doch gleich starke Gründe für sich haben, und vermißte Befriedigung seines Geistes; entscheiden für oder wider einen der Gegensätze konnte er nicht; er hielt also seinen Beyfall zurück; zufällig fand er eben hierin die Geistesruhe in Beziehung auf Gegenstände der Meynung wieder. 27. Wer da glaubt und behauptet, es sey etwas von Natur gut oder böse, wird immer be-

unruhigt, und so lange ihm fehlt, was ihm ein Gut scheint, glaubt er sich von natürlichen Uebeln gedrückt zu werden, und ringt nach dem, was er für gut hält. Hat er dies erworben, wird er noch unruhiger, weil er unvernünftig und unmäßig erhoben; und aus Furcht vor der Wandelbarkeit der Dinge thut er Alles, um die vermeynten Güter nicht zu verlieren. 28. Wer hingegen unentschieden läßt, was von Natur gut oder übel sey, begehrt weder mit Heftigkeit, noch sucht er ängstlich vor gewissen Dingen zu fliehen; sein Gemüth ist also in Ruhe. Was man von Apelles dem Mahler erzählt, trift bey dem Skeptiker zu. Einst mahlte er ein Pferd; der Schaum des Pferdes mislang ihm so, daß er aus Verzweiflung die Arbeit aufgab, und den Schwamm, in welchen er die Farben von dem Pinsel wischte, auf das Gemählde warf; der Schwamm berührte das Pferd, und bildete den Schaum ganz zufällig. 29. So hoften auch die Skeptiker die Gemüthsruhe dadurch zu gewinnen, daß sie das Misverhältniß der Sinnenerscheinungen und der Verstandesobjecte untersuchten; da sie ihren Zweck nicht erreichen konnten, hielten sie ihren Beyfall zurück, und dieser Zurückhaltung des Beyfalls folgte zufällig die Gemüthsruhe, wie der Schatten dem Körper. Nun glauben wir zwar nicht, daß der Skeptiker von Unruhe durchaus frey sey; aber wir lassen ihn doch nur durch Afficirungen, die außer seiner Willkühr sind, beunruhigt werden. Wir geben zu, daß er auch wohl einmal friere und dürste, oder sonst etwas der Art leide.

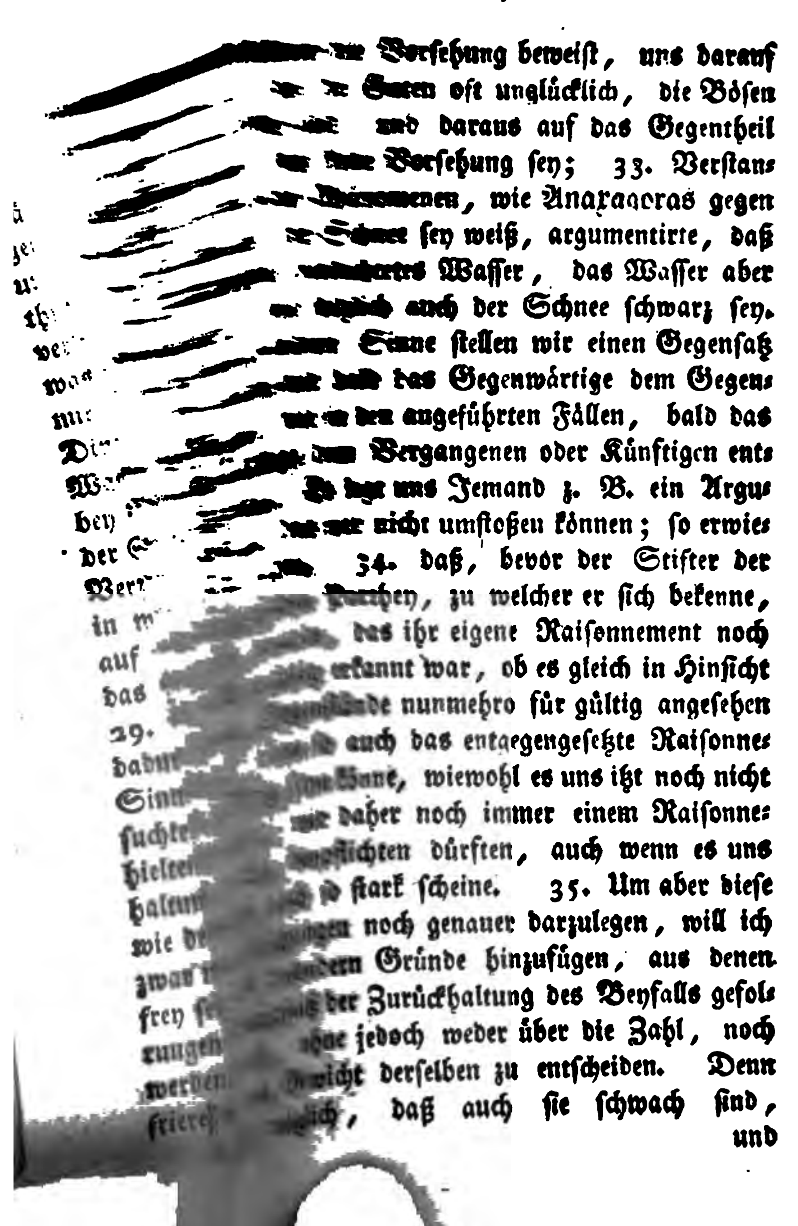
30. Allein der große Haufe leidet auch hierbey doppelt, erst durch die unangenehmen Empfindungen selbst, und dann durch die Meynung, die er hegt, daß sie ein Uebel sey; dahingegen der Skeptiker, der nicht zugleich annimmt, daß jene Empfindungen von Natur Uebel sind, auch gegen sie ein gemäßigteres Verhalten beobachtet. Aus diesen Gründen nun halten wir die Gemüthsruhe in Beziehnng auf Sachen der Meynung für das Ziel des Skeptikers; so wie Mäßigung in Beziehung auf unwillkührliche Afficirungen. Einige berühmte Skeptiker haben auch noch die Zurückhaltung des Beyfalls selbst bey philosophischen Untersuchungen dahin gerechnet.

Dreyzehntes Capitel.

Ueber die allgemeinen Gründe der Skepsis.

31. Wir sagten vorher, daß die gänzliche Zurückhaltung des Beyfalls die Gemüthsruhe zur Folge habe. Nunmehro ist also zu erklären, wie diese Zurückhaltung des Beyfalls in uns entstehe? Im allgemeinen könnte man sagen, sie entstehe durch die Entgegensetzung der Dinge. Wir setzen aber entweder Phänomene den Phänomenen, oder Verstandesobjecte den Verstandesobjecten, oder jene diesen, und umgekehrt, entgegen; 32. z. B. Phänomene den Phänomenen, wenn wir sagen, derselbe Thurm erscheine von ferne als rund, in der Nähe als viereckigt; Verstandesobjecte den Verstandesobjecten, wenn wir gegen Jemanden, der aus der Ordnung der

Him-



... Vorsehung beweist, uns darauf ... Guten oft unglücklich, die Bösen ... und daraus auf das Gegentheil ... Vorsehung sey; 33. Verstan- ... Phänomenen, wie Anaxagoras gegen ... Schnee sey weiß, argumentirte, daß ... Wasser, das Wasser aber ... auch der Schnee schwarz sey. ... Sinne stellen wir einen Gegensatz ... das Gegenwärtige dem Gegen- ... den angeführten Fällen, bald das ... Vergangenen oder Künftigen ent- ... uns Jemand z. B. ein Argu- ... nicht umstoßen können; so erwie- ... 34. daß, bevor der Stifter der ... Parthey, zu welcher er sich bekenne, ... das ihr eigene Raisonnement noch ... erkannt war, ob es gleich in Hinsicht ... nunmehro für gültig angesehen ... auch das entgegengesetzte Raisonne- ... Sinne, wiewohl es uns itzt noch nicht ... daher noch immer einem Raisonne- ... pflichten dürften, auch wenn es uns ... so stark scheine. 35. Um aber diese ... noch genauer darzulegen, will ich ... andern Gründe hinzufügen, aus denen ... der Zurückhaltung des Beyfalls gefol- ... ohne jedoch weder über die Zahl, noch ... Gewicht derselben zu entscheiden. Denn ... daß auch sie schwach sind, und

und daß es ihrer mehr giebt, als wir anführen werden.

Vierzehntes Capitel.

Von den zehn besondern Gründen der Skepsis.

36. Die ältern Skeptiker pflegten gewöhnlich gewisse Gründe anzugeben, aus welchen ihnen das Bedürfniß der Zurückhaltung des Beyfalls zu fließen schien, und zwar zehn an der Zahl, die sie auch wohl Gemeinörter (locos) nannten. Es sind folgende: Erstlich, die Verschiedenheit der Thiere; Zweytens, die Verschiedenheit der Menschen; Drittens, die verschiedene Einrichtung der Sinnenwerkzeuge; Viertens, die Umstände; Fünftens, die Verschiedenheit der Lagen, Entfernungen und Oerter; Sechstes, die Mischungen; 37. Siebentens, die Größen und Zusammensetzungen der Subjecte; Achtens, die Relation; Neuntens, das Seltene oder Häufige in den Erscheinungen; Zehntens, die herkommliche Ordnung, Sitten, Gesetze, der mythische Wahn, und die dogmatischen Meynungen. 38. Wir stellen jene skeptischen Gemeinörter nur in dieser Reihe auf, ohne diese Reihe selbst damit festsetzen zu wollen. Es giebt ferner noch drey Gründe der Skepsis, welche jene alle unter sich fassen, sie werden a) von dem beurtheilenden Subjecte, b) von dem beurtheilten Objecte, c) von Beyden hergenommen. Nehmlich unter dem von dem beurtheilenden Subjecte hergenommenen sind von den obigen

[illegible] die vier ersten enthalten; denn [illegible] Subject ist entweder ein Thier, [illegible] oder ein Empfindungs-Organ, [illegible] sich alle drey immer unter gewissen [illegible] zu dem von dem beurtheilten Objecte [illegible] aber können von den obigen skepti[illegible] der siebente und achte gerechnet werden. [illegible] beyden (Subject und Object) hergenom[illegible] den sechsten, achten und neunten von [illegible] skeptischen Gründen unter sich. 39. Die [illegible] Gründe der Skepsis lassen sich aber [illegible] auf die Relation zurückführen, so daß die [illegible] als der allgemeinste Grund der Skepsis be[illegible] werden kann, unter welchem die angegebnen [illegible] andern Gründe stehn als Arten, denen wie[illegible] jene zehn untergeordnet sind. So viel läßt sich [illegible] Wahrscheinlichkeit von der Zahl jener Gründe [illegible] von ihrem Gewichte gleich ein Mehrers.

Von dem ersten skeptischen Grunde.

40. Der erste skeptische Grund, sagten wir, werde entlehnt von der Verschiedenheit der Thiere, vermöge welcher denselben Gegenständen nicht dieselben Vorstellungen entsprechen. Daß dieses aber der Fall sey, schließen wir aus der verschiedenen Art der Erzeugung der Thiere, und ihrer verschiedenen körperlichen Organisation. Was nun die Erzeugung der Thiere betrift, so werden einige ohne Geschlechtsvermischung erzeugt, andere mittelst derselben. Von der erstern Art entstehn einige aus dem Feuer, wie die

die Thiere, die sich in den Kaminen zeigen; andere aus faulem Wasser, wie die Flöhe; andere aus verdorbenem Weine; andere aus der Erde; andere aus dem Leime, wie die Frösche; andere aus dem Schlamme, wie die Regenwürmer; andere aus den Eseln, wie die Kanthariden; andere aus Pflanzengewächsen, wie eine Menge von Würmern; andere endlich aus verweseten Thieren, wie die Bienen aus den Stieren, und die Wespen aus Pferden. 42. Von denen aber, die durch Geschlechtsvermischung erzeugt werden, werden einige, und zwar die meisten, von Thieren derselben Art; andere von Thieren verschiedener Art erzeugt, wie die Maulesel. Wiederum werden von den Thieren überhaupt einige lebendig gebohren, wie die Menschen; andere werden aus Eyern ausgebrütet, wie die Vögel; noch andere werden als unförmliche Stücke Fleisch gebohren, wie die Bären. 43. Es ist also wahrscheinlich, daß diese Ungleichheiten und Verschiedenheiten in den Erzeugungen der Thiere auch große Verschiedenheiten der Empfindungsart bewirken, da sie dadurch eine sehr verschiedene, nicht zusammen verträgliche, und wiederstreitende Mischung und Organisation ihrer Bestandtheile empfangen. 44. Aber auch die Verschiedenheit der vorzüglichsten Theile des Körpers, am meisten derer, die von Natur zum Empfinden und Beurtheilen dienen, kann nach der mannichfaltigen Beschaffenheit der Thiere den größten Widerstreit unter ihren Vorstellungen hervorbringen. Die Gelbsüchtigen halten für gelb, was uns weiß scheint, so wie, die an Augen-

entzündungen leiden, alles roth sehen. Da nun auch einige Thiere gelbgrüne Augen, andere rothe, andere weißlichte, andere von anderer Farbe haben, so ist glaublich, daß sie dieselben Farben ebenfalls auf die entgegengesetzte Weise wahrnehmen. 45. Selbst wenn wir die Augen länger gegen die Sonne richten, und nachher auf ein Buch sehen, so scheinen uns die Buchstaben goldfarbig zu seyn, und sich im Kreise herum zu bewegen. Da es ferner Thiere giebt, die von Natur einen gewissen Feuerstoff in den Augen haben, von welchem ein feines und leicht bewegliches Licht ausströmt, so daß sie auch des Nachts sehen können; so glauben wir mit Recht, daß ihnen die äußern Gegenstände nicht so erscheinen, wie uns. Die Zauberer bestreichen die Dochte in den Lichtern mit Rost und Dinte, und machen, daß die Anwesenden bald eisenfarbig, bald schwarz erscheinen, indem sie sie ein wenig mit dieser Mischung besprengen. Es ist also noch viel wahrscheinlicher, daß durch die verschiedene Mischung der Säfte in den Gesichtsorganen der Thiere auch verschiedene Vorstellungen der Gegenstände bey diesen entstehen. Wenn wir ferner das Auge horizontal in die Länge ziehen, so erscheinen uns die Formen und Figuren der Objecte länglicht und schmal; es ist also zu vermuthen, daß die Thiere, welche die Pupille queer und länglicht haben, wie die Ziegen, Katzen u. d. gl. die Gegenstände sich anders vorstellen, und nicht so, wie die Thiere, deren Pupille rund ist. Die Spiegel zeigen nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit die äußern Gegenstände bald

sehr

sehr klein, wie die Hohlspiegel; bald sehr lang und schmal, wie die converen Spiegel. Einige stellen den, der in den Spiegel sieht, in umgekehrter Richtung dar, den Kopf unten, und die Füße oben. Da nun von den Gefäßen der Augen einige bald mehr hervorstehn wegen der Convexität, andere mehr hohl sind, andere horizontal liegen; so werden wahrscheinlich auch hierdurch die Vorstellungen verändert, und Hunde, Fische, Löwen, Menschen, Heuschrecken sehen dieselben Gegenstände weder der Größe, noch der Gestalt nach auf gleiche Weise, sondern so, wie das Gesichtsorgan eines jeden den Eindruck modificirt. 50. Dasselbe findet nun auch bey den Empfindungen der übrigen Sinne statt. Denn wie könnte man behaupten, daß die Schaalthiere durch die Berührung eben so afficirt würden, wie die Thiere, die mit Fleisch, Stacheln, Federn oder Schuppen bedeckt sind? Wie könnten die Thiere, die einen sehr engen, oder sehr weiten Gehörgang haben; deren Ohren mit Haaren bewachsen, oder glatt sind, dieselben Sensationen des Gehörs haben; da auch unser eigenes Gehör anders afficirt wird, wenn wir uns die Ohren ein wenig verstopfen, als wenn wir mit ganz ofnen Ohren hören. 51. Auch der Geruch möchte sich wohl nach der Mannichfaltigkeit der Thiere verschieden modificiren. Wir selbst werden anders afficirt, wenn wir kalt geworden sind, und der Schleim sich in uns angehäuft hat; anders, wenn uns das Blut zu sehr zum Kopfe gestiegen ist, wo wir Gerüche, die andern angenehm scheinen, verabscheuen,

und gleichsam davor zurückschaudern. Da nun auch unter den Thieren einige von feuchter und schleimichter Natur sind; andere sehr viel Blut haben; in andern die gelbgrüne oder die schwarze Galle herrschend und zu angehäuft ist; so ist wahrscheinlich, daß auch deswegen die Gegenstände des Geruchs ihnen verschieden erscheinen. 52. Mit den Geschmackssensationen ist es [illegible]. Einige haben eine sehr rauhe und [illegible] andere eine sehr [illegible] Zunge. Wenn [illegible] Fieber [illegible] ist, so kommen uns [illegible] schmeckend oder bitter vor; [illegible] der Geschmacksensation in dem [illegible] Säfte in uns ihren Grund hat. [illegible] Thiere verschiedene Geschmacksorgane [illegible] und Übermaaß an verschiedenen Säften, so [illegible] verschiedene Geschmacksensa[illegible] von den Gegenständen empfangen. 53. Ferner [illegible] Speise, wenn sie verdauet ist, wird bald [illegible] bald eine Arterie, bald ein Knochen, [illegible] u. s. w.; je nachdem die Theile, [illegible] aufnehmen, eine verschiedene Bil[illegible] in Ansehung ihrer erweisen. Das Was[illegible] einer und derselben Art. [illegible] Blume eingesogen, wird es bald zur [illegible] zum Zweige, bald zur Frucht, zur [illegible] u. d. gl. 54. Derselbe Hauch, [illegible] geblasen wird, wird bald ein feiner, [illegible] Ton; so wie derselbe Druck der Hand [illegible] bald einen groben, bald einen feinen [illegible] So ist auch glaublich, daß die äußern

äußern Objecte verschieden wahrgenommen werden nach der verschiedenen Organisation der Thiere, welchen die Wahrnehmung zu Theile wird. 55. Noch einleuchtender wird dies aus den Gegenständen, welche die Thiere begehren und fliehen. Wohlriechende Salben scheinen den Menschen das Angenehmste zu seyn; den Käfern und Bienen sind sie unerträglich. Das Oel ist den Menschen nützlich; die Wespen und Bienen tödtet es, wenn man sie damit besprengt. Das Seewasser ist dem Menschen zum trinken widerlich und ungesund; den Fischen ist es angenehm und trinkbar. 56. Die Schweine wälzen sich lieber im stinckendsten Kothe herum, als im hellsten und reinsten Wasser. Einige Thiere nähren sich von Kräutern, andere von Stauden; einige leben in den Wäldern, andere fressen Saamen; einige fressen Fleisch, andern dient Milch zur Nahrung; einigen sind verfaulte Sachen die liebste Nahrung, andern frische; einige fressen rohe Speisen, andere nur, was gekocht ist. Endlich was einem Thiere angenehm ist, ist dem andern unangenehm, gefährlich und tödtlich. 57. Der Schierling macht die Wachteln fett, und die Saubohnen die Schweine, die auch gerne Salamander fressen, so wie die Hirsche giftige Thiere, und die Schwalben die Kanthariden. Ameisen und Würmer, welche Menschen verschlucken, machen diesen Uebelkeit und Bauchschmerzen; der Bär hingegen, wenn er krank wird, frißt sie aufs begierigste, und curirt sich dadurch. 58. Die Viper wird betäubt, wenn ein Buchenzweig sie nur berührt; so wie die Fledermaus,

wenn ein Plat:nenblatt auf sie fällt. Der Elephant flieht vor dem Widder, der Löwe vor dem Hahn, und der Tiger vor dem Schalle der Pauke. Es ließe sich noch Mehr von der Art anführen. Um aber nicht zu lange hierbey zu verweilen, wenn eben dieselben Dinge einigen Thieren unangenehm, andern angenehm sind; das Angenehme und Unangenehme aber auf der Vorstellung beruhen; so müssen auch bey den Thieren verschiedene Vorstellungen von den Objecten entstehen. 57. Erscheinen nun dieselben Objecte auf eine ungleiche Weise nach der Verschiedenheit der Thiere, so werden wir wohl sagen dürfen, wie ein Object von uns wahrgenommen werde; wie es aber seiner Natur nach beschaffen sey, werden wir unentschieden lassen müssen. Denn wir selbst werden weder unsre eigenen, noch die Vorstellungen anderer Thiere, beurtheilen können, da wir selbst einen Theil der Sphäre verschieden vorstellender Subjects ausmachen, und daher mehr eines andern Wesens bedürfen, das unsere und die Vorstellungen der Thiere beurtheilt, als daß wir selbst darüber urtheilen könnten. 60. Ueberdem können wir auch unsere Vorstellungen den Vorstellungen der unvernünftigen Thiere weder ohne Beweis, noch mit Beweisen vorziehen. Denn nicht zu gedenken, daß es vielleicht überall keinen Beweis giebt, wie wir zeigen werden, so ist der sogenannte Beweis uns entweder einleuchtend, oder nicht. Ist er uns nicht einleuchtend, werden wir ihn auch nicht mit Ueberzeugung vorbringen. Ist er uns aber einleuchtend, so wäre hier doch immer die Rede von

Etwas,

Etwas, das Thieren erscheint; der Beweis selbst wäre Etwas, das uns als Thieren erscheint; es würde also gefragt werden müssen, ob er wahr sey, sofern er erscheint. 61. Nun ist es aber ungereimt, das zu Beweisende durch Etwas beweisen zu wollen, das selbst eines Beweises bedarf; denn man wäre hier von demselben Gegenstande überzeugt und nicht überzeugt, was unmöglich ist; überzeugt, sofern man beweisen wollte; nicht überzeugt, durch den Beweis selbst. Wir können also keinen Beweis führen, daß unsere Vorstellungen den Vorstellungen der sogenannten unvernünftigen Thiere vorzuziehen seyen. Wenn demnach nach der Verschiedenheit der Thiere verschiedene Vorstellungen statt finden, welche uns zu beurtheilen unmöglich ist, so sind wir genöthigt, über die äußern Gegenstände nichts zu entscheiden.

Ob die sogenannten unvernünftigen Thiere Vernunft haben?

62. Zum Ueberflusse wollen wir die sogenannten unvernünftigen Thiere mit den Menschen in Beziehung auf das Vorstellen auch vergleichen. Denn wir verschmähn nicht, die verblendeten und aufgeblasenen Dogmatiker ein wenig zu necken, nachdem wir bisher im Ernste argumentirt haben. Unsere Parthey pflegt zwar die unvernünftigen Thiere, überhaupt genommen, mit dem Menschen in Vergleichung zu stellen. Da aber die vernünftelnden Dogmatiker behaupten, daß diese Vergleichung nicht gelten könne, da die Thiere

mit großem Ungestüm. Das sey nun eben so gut, meynt der alte Philosoph, als ob der Hund folgenden Schluß mache: das Wild hat entweder den ersten, oder den zweyten, oder den dritten Weg genommen; nun hat es aber weder den ersten, noch den zweyten genommen: also muß es den dritten genommen haben. 70. Auch die Beschaffenheit seiner Krankheiten erkennt der Hund, und sucht die Schmerzen zu lindern. Hat er sich einen Splitter in den Fuß getreten, so eilt er, ihn mit den Zähnen heraus zu ziehen, oder sich durch Reiben des Fußes an der Erde davon zu befreyen. Hat er irgendwo ein Geschwür, so leckt er sanft den ausfließenden Eiter ab, weil unreine Wunden schwer, reine aber leicht zu heilen sind. 71. Auch beobachtet er die Hippokratische Vorschrift sehr gut. Weil die Ruhe zur Heilung des Fußes dient, so hebt er den Fuß, wenn er eine Wunde daran hat, in die Höhe, und bemüht sich, ihn so viel wie möglich unbewegt zu erhalten. Fühlt er sich durch böse Säfte beschwert, so frißt er Kräuter, wodurch sie weggeschaft werden, und stellt so seinen gesunden Zustand wieder her. 72. Demnach ist offenbar, daß das Thier, (auf welches des Beyspiels wegen wir die Untersuchung eingeschränkt haben), sowohl das seiner Natur Angemessene begehrt, als das, was dieser zuwider ist, flieht; daß es eine Kunst besitzt, sich seine Bedürfnisse zu verschaffen; daß es seine krankhaften Zustände erkennt und zu lindern sucht; daß es endlich nicht ohne Tugend ist. Da nun hierin die Vollkommenheit des innern Verstandes

dasteht, so würde der Hund in Ansehung dieses vollkommen seyn. Eben deswegen, glaub ich auch, haben einige Philosophen sich dadurch auszuzeichnen gesucht, daß sie sich den Namen dieses Thieres belegten. 73. Ueber den Verstand, sofern er sich durch die Sprache äußert, brauchen wir gegenwärtig nicht zu disputiren. Den Gebrauch der Sprache haben einige Dogmatiker selbst verworfen, als der Bildung zur Tugend nachtheilig, und foderten während der ganzen Zeit des Unterrichts Beobachtung des Stillschweigens. Uebersdem können wir uns ja einen Menschen denken, der stumm wäre; Niemand wird diesen deshalb unvernünftig nennen. 74. Wenn wir aber hierauf nicht einmal achten, so bemerken wir erstlich, daß die Thiere, von denen wir sprechen, auch menschliche Wörter vorbringen, wie die Elstern und einige andere. Gesetzt ferner, daß wir die Töne der sogenannten unvernünftigen Thiere nicht verstehen, so ist es doch nicht überhaupt unwahrscheinlich, daß sie mit einander reden, wiewohl sie nicht von uns verstanden werden. Die Sprache der Barbaren verstehn wir eben so wenig; sondern halten sie für ein einförmiges Geschrey. 75. Wir hören die Hunde andere Töne vorbringen, wenn sie Fremde abwehren; andere, wenn sie heulen, andere, wenn sie geschlagen werden; und andere, wenn sie schmeicheln. Ueberhaupt sobald wir nur darauf merken wollen, so werden wir eine große Verschiedenheit der Töne finden, nicht blos bey den Hunden, sondern auch bey den übrigen Thieren nach der Verschiedenheit der Umstände; so daß man wohl mit

Wahr-

mit großem Ungestüm. Das sey nun eben so gut, meynt der alte Philosoph, als ob der Hund folgenden Schluß mache: das Wild hat entweder den ersten, oder den zweyten, oder den dritten Weg genommen; nun hat es aber weder den ersten, noch den zweyten genommen; also muß es den dritten genommen haben. 70. Auch die Beschaffenheit seiner Krankheiten erkennt der Hund, und sucht die Schmerzen zu lindern. Hat er sich einen Splitter in den Fuß getreten, so eilt er, ihn mit den Zähnen heraus zu ziehen, oder sich durch Reiben des Fußes an der Erde davon zu befreyen. Hat er irgendwo ein Geschwür, so leckt er sanft den ausfließenden Eiter ab, weil unreine Wunden schwer, reine aber leicht zu heilen sind. 71. Auch beobachtet er die Hippokratische Vorschrift sehr gut. Weil die Ruhe zur Heilung des Fußes dient, so hebt er den Fuß, wenn er eine Wunde daran hat, in die Höhe, und bemüht sich, ihn so viel wie möglich unbewegt zu erhalten. Fühlt er sich durch böse Säfte beschwert, so frißt er Kräuter, wodurch sie weggeschaft werden, und stellt so seinen gesunden Zustand wieder her. 72. Demnach ist offenbar, daß das Thier, (auf welches des Beyspiels wegen wir die Untersuchung eingeschränkt haben), sowohl das seiner Natur Angemessene begehrt, als das, was dieser zuwider ist, flieht; daß es eine Kunst besitzt, sich seine Bedürfnisse zu verschaffen; daß es seine krankhaften Zustände erkennt und zu lindern sucht; daß es endlich nicht ohne Tugend ist. Da nun hierin die Vollkommenheit des innern Verstandes

das

dasteht, so würde der Hund in Ansehung dieses vollkommen seyn. Eben deswegen, glaub ich auch, haben einige Philosophen sich dadurch auszuzeichnen gesucht, daß sie sich den Namen dieses Thieres belegten. 73. Ueber den Verstand, sofern er sich durch die Sprache äußert, brauchen wir gegenwärtig nicht zu disputiren. Den Gebrauch der Sprache haben einige Dogmatiker selbst verworfen, als der Bildung zur Tugend nachtheilig, und foderten während der ganzen Zeit des Unterrichts Beobachtung des Stillschweigens. Ueberdem können wir uns ja einen Menschen denken, der stumm wäre; Niemand wird diesen deshalb unvernünftig nennen. 74. Wenn wir aber hierauf nicht einmal achten, so bemerken wir erstlich, daß die Thiere, von denen wir sprechen, auch menschliche Wörter vorbringen, wie die Elstern und einige andere. Gesetzt ferner, daß wir die Töne der sogenannten unvernünftigen Thiere nicht verstehen, so ist es doch nicht überhaupt unwahrscheinlich, daß sie mit einander reden, wiewohl sie nicht von uns verstanden werden. Die Sprache der Barbaren verstehn wir eben so wenig; sondern halten sie für ein einförmiges Geschrey. 75. Wir hören die Hunde andere Töne vorbringen, wenn sie Fremde abwehren; andere, wenn sie heulen, andere, wenn sie geschlagen werden; und andere, wenn sie schmeicheln. Ueberhaupt sobald wir nur darauf merken wollen, so werden wir eine große Verschiedenheit der Töne finden, nicht blos bey den Hunden, sondern auch bey den übrigen Thieren nach der Verschiedenheit der Umstände; so daß man wohl mit

Wahr=

mit großem Ungestüm. Das sey nun eben so gut, meynt der alte Philosoph, als ob der Hund folgenden Schluß mache: das Wild hat entweder den ersten, oder den zweyten, oder den dritten Weg genommen; nun hat es aber weder den ersten, noch den zweyten genommen; also muß es den dritten genommen haben. 70. Auch die Beschaffenheit seiner Krankheiten erkennt der Hund, und sucht die Schmerzen zu lindern. Hat er sich einen Splitter in den Fuß getreten, so eilt er, ihn mit den Zähnen heraus zu ziehen, oder sich durch Reiben des Fußes an der Erde davon zu befreyen. Hat er irgendwo ein Geschwür, so leckt er sanft den ausfließenden Eiter ab, weil unreine Wunden schwer, reine aber leicht zu heilen sind. 71. Auch beobachtet er die Hippokratische Vorschrift sehr gut. Weil die Ruhe zur Heilung des Fußes dient, so hebt er den Fuß, wenn er eine Wunde daran hat, in die Höhe, und bemüht sich, ihn so viel wie möglich unbewegt zu erhalten. Fühlt er sich durch böse Säfte beschwert, so frißt er Kräuter, wodurch sie weggeschaft werden, und stellt so seinen gesunden Zustand wieder her. 72. Demnach ist offenbar, daß das Thier, (auf welches des Beyspiels wegen wir die Untersuchung eingeschränkt haben), sowohl das seiner Natur Angemessene begehrt, als das, was dieser zuwider ist, flieht; daß es eine Kunst besitzt, sich seine Bedürfnisse zu verschaffen; daß es seine krankhaften Zustände erkennt und zu lindern sucht; daß es endlich nicht ohne Tugend ist. Da nun hierin die Vollkommenheit des innern Verstandes

Von dem zweyten skeptischen Grunde.

77. Der zweyte skeptische Grund, sagten wir, werde entlehnt von der Verschiedenheit der Menschen. Wollte man auch problematisch zugestehen, daß das Urtheil der Menschen gewisser sey, als das Urtheil der unvernünftigen Thiere; so wird sich doch aus der Verschiedenheit der Menschen selbst die Nothwendigkeit ergeben, den Beyfall zurückzuhalten. Der Mensch soll aus zwey Bestandtheilen zusammengesetzt seyn, der Seele und dem Körper, und in Ansehung beyder sind wir von einander verschieden. In Ansehung des Körpers sowohl durch die Formen, als durch die verschiedenen Temperamente. 80. Der Scythe und der Indianer unterscheiden sich in Ansehung der körperlichen Form, und dieser Unterschied wird, wie man sagt, dadurch bewirkt, daß in dem einen und in dem andern gewisse Säfte vorzüglich herrschend sind. Durch die Verschiedenheit der herrschenden Säfte aber entstehn auch verschiedene Vorstellungen, wie wir bereits in der Erörterung des ersten skeptischen Grundes bemerkt haben. Daher findet ebenfalls bey ihnen ein großer Unterschied statt, in Beziehung auf die Gegenstände, welche sie begehren oder fliehen. Die Indianer ergötzen sich an andern Dingen, als wir, was offenbar nur daher rühren kann, daß sie andere Vorstellungen von den Gegenständen haben. 81. Auch durch eigenthümliche Temperamente unterscheiden wir uns. Einige verdauen leichter Fleisch, als Fische. Manche ge=

[illegible] wenn sie lesbischen Wein getrun-
[illegible] Ein altes attisches Weib soll dreyßig
[illegible] Schierling ohne Schaden zu sich genom-
[illegible] Lysis nahm vier Drachmen Opium ohne
[illegible] Beschwerde. 82. Demophon, der die
[illegible] Alexander anordnete, fror, wenn er in der
[illegible], oder im Bade war; im Schatten hin-
[illegible] ward er warm. Athenagoras der Argiver
[illegible] vom Stiche der Skorpionen und Spinnen
[illegible] Schmerz. Eben so wenig empfinden ihn die so-
genannten Psylli, wenn sie von Schlangen oder
[illegible] gebissen werden. 83. Die Tentyriten bey
den Egyptiern werden von den um sie her schwärmen-
den Krokodilen nicht verletzt. Die Aethiopier, die
gegen Meroe über am Flusse Hydaspes wohnen, essen
Skorpione, Schlangen und ähnliche Thiere ohne alle
Gefahr. Rufinus in Chalcis trank Nieswurz, als
ein gewöhnlich Getränk; er bekam davon weder Er-
brechen, noch einen Durchfall. 84. Chrysermus
aus der Schule des Herophilus, litt heftiges Ma-
gendrücken, wenn er Pfeffer gegessen hatte. Soteri-
chus, der Wundarzt, ward wüthend, wenn er nur
den Geruch von den Siluren empfand Andron der
Argiver litt so wenig Durst, daß er durch das dürre
Lybien reiste, ohne des Trinkens zu bedürfen. Der
Kayser Tiberius konnte im Dunkeln sehn. Aristoteles
erwähnt eines gewissen Thasiers, der sich immer
einbildete, daß eine menschliche Gestalt vor ihm her
wandle. 85. Da also, (um nur wenige Thatsachen
aus den vielen, die bey den Dogmatikern vorkommen,
hier

Von dem zweyten skeptischen Grunde.

77. Der zweyte skeptische Grund, sagten wir, werde entlehnt von der Verschiedenheit der Menschen. Wollte man auch problematisch zugestehen, daß das Urtheil der Menschen gewisser sey, als das Urtheil der unvernünftigen Thiere; so wird sich doch aus der Verschiedenheit der Menschen selbst die Nothwendigkeit ergeben, den Beyfall zurückzuhalten. Der Mensch soll aus zwey Bestandtheilen zusammengesetzt seyn, der Seele und dem Körper, und in Ansehung beyder sind wir von einander verschieden. In Ansehung des Körpers sowohl durch die Formen, als durch die verschiedenen Temperamente. 80. Der Scythe und der Indianer unterscheiden sich in Ansehung der körperlichen Form, und dieser Unterschied wird, wie man sagt, dadurch bewirkt, daß in dem einen und in dem andern gewisse Säfte vorzüglich herrschend sind. Durch die Verschiedenheit der herrschenden Säfte aber entstehn auch verschiedene Vorstellungen, wie wir bereits in der Erörterung des ersten skeptischen Grundes bemerkt haben. Daher findet ebenfalls bey ihnen ein großer Unterschied statt, in Beziehung auf die Gegenstände, welche sie begehren oder fliehen. Die Indianer ergötzen sich an andern Dingen, als wir, was offenbar nur daher rühren kann, daß sie andere Vorstellungen von den Gegenständen haben. 81. Auch durch eigenthümliche Temperamente unterscheiden wir uns. Einige verdauen leichter Fleisch, als Fische. Manche ge-

87. Da nun die Begierde und der Abscheu auf Lust und Unlust beruhen; Lust und Unlust aber wiederum auf der Empfindung und Vorstellung: so können wir mit Recht schließen, daß, wenn Einige dieselben Dinge begehren, welche Andere fliehen, sie nicht auf gleiche Weise von denselben Dingen afficirt werden, indem sie sonst dieselben Dinge auf gleiche Weise begehren oder verabscheuen würden. Ist aber die Afficirung von den Dingen verschieden nach der Verschiedenheit der Menschen, so folgt, daß auch in dieser Rücksicht der Beyfall zurückzuhalten sey. Wir können vielleicht sagen, wie jedes Object nach der verschiedenen Beschaffenheit eines Jeden erscheine; wie aber seine wirkliche natürliche Beschaffenheit sey, sind wir nicht im Stande zu erklären. 88. Denn entweder müssen wir hierin allen Menschen trauen, oder nur einigen. Trauen wir Allen, so müssen wir das Unmögliche für möglich halten, und widerstreitende Dinge annehmen. Sollen wir nur Einigen trauen, so beliebe man uns doch zu sagen, welchen? — Der Platoniker wird sagen, daß man dem Plato; der Epikurer, daß man dem Epikur beypflichten müsse, und auf ähnliche Art werden die Uebrigen sprechen. Mit diesem nicht zu entscheidenden Widerstreite werden sie uns abermals zur Zurückhaltung des Beyfalls bewegen. 89. Wer aber behauptet, daß man den Meisten beypflichten müsse, bringt etwas Kindisches vor; da Niemand alle Menschen kennen lernen und erforschen kann, was die Meisten glauben. Bey Völkern, von denen wir nichts wissen, kann das,

was

was unter uns wenigen begegnet, bey Vielen sich ereignen, und was unter uns Vielen begegnet, bey jenen selten seyn; so daß z. B. unter uns Viele sind, die Schmerzen leiden, wenn sie von Spinnen gestochen werden, unter andern Völkern wenige. Nicht anders verhält es sich mit den übrigen vorher erwähnten eigenthümlichen Temperamenten. Es ist also nothwendig, auch der Verschiedenheit der Menschen selbst wegen den Beyfall zurückzuhalten.

Von dem dritten skeptischen Grunde.

90. Einige selbstgefällige Dogmatiker behaupten, daß man ihnen bey Beurtheilung der Gegenstände einen Vorzug vor andern Menschen einräumen müsse. Wir wissen nun freylich, daß diese ihre Foderung ungereimt sey; denn auch sie sind streitende Parthey; und wenn sie sich selbst bey Beurtheilung der Erscheinungen einen Vorzug anmaßen, so sprechen sie über die Erscheinungen ab, bevor sie noch die Beurtheilung angefangen haben. 91. Wir wollen inzwischen mit unserer Untersuchung bey Einem Menschen stehen bleiben, z. B. bey dem von ihnen erträumten Weisen, und der Ordnung gemäß den dritten skeptischen Grund erläutern, um zur Zurückhaltung des Beyfalls zu gelangen. Dieser wird von der Verschiedenheit der Sinne hergenommen. 92. Daß die Sinne von einander verschieden sind, ist offenbar. Gemählde z. B. scheinen dem Gesichte etwas Hervortretendes (im Vordergrunde) und etwas Zurückstehendes (im Hintergrunde) zu enthalten; aber

87. Da nun die Begierde und der Abscheu auf Lust und Unlust beruhen; Lust und Unlust aber wiederum auf der Empfindung und Vorstellung: so können wir mit Recht schließen, daß, wenn Einige dieselben Dinge begehren, welche Andere fliehen, sie nicht auf gleiche Weise von denselben Dingen afficirt werden, indem sie sonst dieselben Dinge auf gleiche Weise begehren oder verabscheuen würden. Ist aber die Afficirung von den Dingen verschieden nach der Verschiedenheit der Menschen, so folgt, daß auch in dieser Rücksicht der Beyfall zurückzuhalten sey. Wir können vielleicht sagen, wie jedes Object nach der verschiedenen Beschaffenheit eines Jeden erscheine; wie aber seine wirkliche natürliche Beschaffenheit sey, sind wir nicht im Stande zu erklären. 88. Denn entweder müssen wir hierin allen Menschen trauen, oder nur einigen. Trauen wir Allen, so müssen wir das Unmögliche für möglich halten, und widerstreitende Dinge annehmen. Sollen wir nur Einigen trauen, so beliebe man uns doch zu sagen, welchen? — Der Platoniker wird sagen, daß man dem Plato; der Epikurer, daß man dem Epikur beypflichten müsse, und auf ähnliche Art werden die Uebrigen sprechen. Mit diesem nicht zu entscheidenden Widerstreite werden sie uns abermals zur Zurückhaltung des Beyfalls bewegen. 89. Wer aber behauptet, daß man den Meisten beypflichten müsse, bringt etwas Kindisches vor; da Niemand alle Menschen kennen lernen und erforschen kann, was die Meisten glauben. Bey Völkern, von denen wir nichts wissen, kann das,

von denen uns aber einige nicht in die Sinne fallen.
95. Daß er nur eine einzige Eigenschaft besitze,
könnte man aus dem schließen, was wir oben von
den Speisen gesagt haben, die durch die Verdauung
in die Bestandtheile des Körpers verwandelt werden,
von dem Wasser, welches die Bäume einsaugen und
sich aneignen, von dem Hauche in den Flöten und
ähnlichen Toninstrumenten. Der Apfel könnte auch
nur Eine Qualität haben, aber mit mannichfaltigen
Qualitäten vorgestellt werden, vermöge der Verschie-
denheit der Sinnenorgane, von welchen er wahrge-
nommen wird. 96. Daß der Apfel mehr Eigen-
schaften haben könne, als uns erscheinen, daraus ließe
sich folgendermaßen schließen: Man denke sich einmal
Jemanden, der von seiner Geburt an die Sinne des
Gefühls, Geruchs, und Geschmacks hätte, aber
weder sehen noch hören könnte; dieser wird glauben,
es gebe weder etwas Sichtbares, noch etwas Hörba-
res, sondern die Qualitäten existirten allein, welche
sich mittelst jener drey Sinne wahrnehmen lassen.
97. Es könnte also auch der Fall seyn, daß wir,
die wir nur fünf Sinne haben, von den Qualitäten des
Apfels blos diejenigen wahrnähmen, welche sich durch
jene wahrnehmen lassen; daß er aber auch noch andere
Qualitäten hätte, die von andern uns mangelnden Sin-
nenorganen wahrgenommen werden könnten, welche wir
nicht wahrzunehmen im Stande wären. 98. Aber
die Natur, wird man einwenden, hat die Sinne nach
den Sinnengegenständen eingerichtet. — Was für
eine Natur? — Ist denn der Streit über die Existenz

einer solchen Natur unter den Dogmatikern bereits entschieden? Ist derjenige, der hierüber entscheiden will, ob es eine Natur gebe, ein Ungelehrter, so wird man seiner Entscheidung nicht trauen; ist er aber ein Philosoph, so gehört er zu einer der streitenden Partheyen, ist also nicht selbst Richter, sondern muß sich einem andern Urtheile unterwerfen. 99. Wird demnach eingeräumt, daß die Qualitäten eines Apfels, die wir wahrzunehmen glauben, mannichfaltig seyen; daß es auch noch mehr als diese geben könne; oder im Gegentheile; daß diejenigen nicht einmal existiren, welche uns in die Sinne fallen; so wird es ungewiß für uns seyn, welche Beschaffenheit der Apfel wirklich habe. Derselbe Fall tritt auch bey den übrigen Sinnenobjecten ein. Können aber die äußern Gegenstände nicht durch die Sinne aufgefaßt werden, so kann auch der Verstand sie nicht begreifen. Es scheint also auch aus diesem Grunde mit Recht geschlossen zu werden, daß sich über die Außendinge nichts entscheiden lasse.

Von dem vierten skeptischen Grunde.

100. Damit wir aber das Bedürfniß der Zurückhaltung des Beyfalls darthun, nicht blos in Hinsicht auf jede einzelne Empfindung, sondern auch abstrahirt von den Sinnen, wollen wir auch den vierten skeptischen Grund durchgehen. Dieser beruht auf den Umständen, worunter wir die Zustände und Bedingungen der Gegenstände verstehn. Denn wir entlehnen jenen Grund davon, daß Jemand verschieden

den empfindet, darnach er in einem natürlichen, oder widernatürlichen Zustande ist, wacht oder schläft, in diesem oder jenem Alter sich befindet, in Bewegung oder in Ruhe ist, haßt oder liebt, hungrig oder satt, betrunken oder nüchtern, prädisponirt ist, oder nicht, voll Vertrauens oder Furcht, betrübt oder froh ist. 101. Die Gegenstände erscheinen uns anders, darnach unser Zustand natürlich oder widernatürlich ist. Die Wahnsinnigen und von einem Gotte ergriffenen glauben Dämonen zu vernehmen; wir aber nicht. Sie sagen, daß sie oft Wohlgerüche von Weihrauch und dergleichen empfänden, wenn wir nicht das geringste davon empfinden. Dasselbe Wasser, auf entzündete Theile des Körpers gegossen, scheint heiß, uns nur laulicht zu seyn. Dasselbe Kleid scheint denen, die entzündete Augen haben, blutroth zu seyn; uns nicht. Eben das Honig, das mir süß scheint, schmeckt dem Gallsüchtigen bitter. 102. Wollte Jemand sagen, daß gewisse fremdartige Säfte bey denen, die sich in einen widernatürlichen Zustande befinden, unrichtige Vorstellungen von den Objecten veranlassen; so kann man ihm antworten, daß auch die Säfte der Gesunden in der gehörigen Mischung und Temperatur bewirken können, daß die äußern Gegenstände, welche von Natur so sind, wie sie den Kranken erscheinen, den Gesunden anders vorkommen. 103. Denn jenen krankhaften Säften eine Fähigkeit zur Veränderung der Objecte einräumen, den gesunden aber nicht, wäre bloßes Geschwätz. Wie die Gesunden sich der Natur der Gesunden gemäß

verhalten, der Natur der Kranken aber zuwider, so verhalten sich auch die Kranken der Natur der Gesunden zuwider, der Natur der Kranken aber gemäß; daher ist auch Jenen, soferne sie sich der Natur gemäß verhalten, Glauben beyzumessen. 104. Durch das Schlafen oder Wachen wird ebenfalls eine Verschiedenheit der Vorstellungen bewirkt; so wie wir im Schlafe uns etwas vorstellen, stellen wir es uns nicht im Wachen vor, und eben so wenig umgekehrt. Wer kann daher von den Gegenständen dieser Vorstellungen nicht schlechthin sagen, daß sie existiren, sondern nur relativ in Beziehung auf den Zustand des Schlafes oder des Wachens. Wir sehen im Schlafe Etwas, das nicht existirt, wenn wir wachen; es läßt sich aber doch auch nicht schlechthin behaupten, daß dasselbe nicht existire, weil es existirt, wenn wir schlafen; so wie dasjenige existirt, was wir im Wachen wahrnehmen, ob es gleich für uns, während wir schlafen, nicht existirt. 105. Auch das Alter bewirkt Verschiedenheit der Vorstellungen. Dieselbe Luft scheint Greisen kalt zu seyn; jüngern aber gemäßigt. Dieselbe Farbe halten Greise für matt; jüngere für lebhaft. Eben so kommt dieselbe Stimme jenen schwach, diesen sehr hörbar vor. 106. Auch in Ansehung der Begierden und des Abscheus werden die Menschen in verschiedenem Alter nicht auf gleiche Weise afficirt. Knaben z. B. beschäftigen sich eifrig mit dem Balle und dem Kräusel; Männer streben nach andern Dingen, und nach andern wiederum die Greise; woraus folgt, daß sie von denselben

den Objecten verschiedene Vorstellungen haben müssen, auch wegen der Verschiedenheit des Alters. 107. Die Gegenstände erscheinen ferner verschieden, je nachdem sie von Jemanden in Bewegung oder in Ruhe wahrgenommen werden. Was wir stille stehend als unbeweglich wahrnehmen, das, glauben wir, bewege sich, wenn wir vorbeyschiffen. 108. Auch aus der Liebe oder dem Hasse entspringt Verschiedenheit der Vorstellungen. Manche verabscheuen das Schweinefleisch aufs äußerste, das für andere eine Lieblingsspeise ist. Menander sagt einmal:

O wie abscheulich ist seine Gestalt
Seit er ein Frevler war! Welch' Ungeheuer!
Nichts Böses thun macht uns auch schön.

Viele, deren Geliebte nichts weniger als schön ist, halten sie für die schönste ihres Geschlechts. 109. Hunger oder Sättigkeit bewirken ebenfalls Verschiedenheit der Vorstellungen. Hungrigen ist dieselbe Speise angenehm, die den Satten anekelt. Ist Jemand betrunken, hält er das nicht für schändlich, was er nüchtern dafür hält. 110. Auch die vorhergehende Disposition erzeugt Verschiedenheit der Vorstellungen. Eben der Wein scheint denen sauer, die kurz vorher Datteln oder Feigen; denen aber lieblich, die Nüsse oder Erbsen gegessen haben. Das Badgemach scheint denen warm, die von außen hereintreten; denen kalt, die aus dem Bade kommen. 111. Aus Traurigkeit oder Furcht entsteht Verschiedenheit der Vorstellungen. Eben der Gegenstand scheint dem Aengstlichen furchtbar und schrecklich; dem

Kühnen im geringsten nicht. Den Betrübten sind dieselben Dinge lästig, die den Frohen angenehm sind. 112. Da also die Ungleichheit und der Widerstreit der menschlichen Zustände so groß ist; da die Menschen bald unter diesen, bald unter jenen Bedingungen leben; so kann man vielleicht sagen, wie jedes Object einem Jeden scheine, aber nicht, wie es wirklich sey. Denn der Widerstreit kann nicht entschieden werden; weil derjenige, welcher ihn durch sein Urtheil entscheiden will, selbst entweder in irgend einem der erwähnten Zustände, oder in keinem ist, zu behaupten, daß er in keinem sey, d. i. daß er weder gesund, noch krank, weder in Bewegung, noch in Ruhe, in gar keinem Alter, und eben so von allen übrigen Zuständen und Bedingungen frey sey, ist völlig ungereimt. Ist er aber in einem gewissen Zustande, und will er über die Erscheinungen entscheiden, so gehört er selbst zum Begriffe des Streits, oder der Gegenstände, worüber gestritten wird. 113. Ohnehin würde er kein unpartheyischer Richter über die äußern Gegenstände seyn, so ferne er selbst von den Zuständen afficirt ist, in welchen er sich befindet. Weder der Wachende kann die Vorstellungen der Schlafenden mit den Vorstellungen der Wachenden vergleichen, noch der Gesunde die Vorstellungen der Kranken und Gesunden. Denn dem, was uns gegenwärtig afficirt, pflichten wir mehr bey, als dem, was uns nicht gegenwärtig ist. 114. Und doch ist der Widerstreit solcher Vorstellungen auf keine andere Art auszugleichen. Denn wer eine Vorstellung der an-

andern, und einen Zustand dem andern vorzieht, thut dies entweder ohne, oder mit Urtheile und Beweise. Er kann es aber weder ohne Urtheil und Beweis thun, denn da würde er nicht überzeugen; noch kann er es mit denselben, weil, wenn er die Vorstellungen beurtheilen will, er sie durchaus nach einem Kriterium des Wahren und Falschen beurtheilen muß. 115. Nach diesem Kriterium wird er entweder sagen, sein Urtheil sey wahr, oder, es sey falsch. Erklärt er es für falsch, so ist es ungültig. Erklärt er es für wahr, so hat er die Wahrheit des Kriteriums, wonach er entscheidet, entweder bewiesen oder nicht. Hat er sie nicht bewiesen, ist seine Entscheidung ungültig; hat er sie bewiesen, so wird er auch selbst die Wahrheit des Beweises beweisen müssen, weil er sonst ungültig seyn wird. Sagt er nun, daß der Beweis, den er zur Bestätigung des Kriteriums braucht, wahr sey; so entsteht die Frage: ob er ihn beurtheilt habe, oder nicht? 116. Hat er ihn nicht beurtheilt, so ist der Beweis ungültig; hat er ihn beurtheilt, so wird er wiederum sagen, er habe nach einem Kriterium geurtheilt, von welchem Kriterium wir wiederum den Beweis, und von dem Beweise abermals das Kriterium zu suchen haben werden. Denn der Beweis bedarf immer zu seiner Begründung eines Kriteriums; und das Kriterium eines Beweises, daß es wahr sey. Weder der Beweis kann gültig seyn, wenn er nicht auf einem wahren Kriterium beruht; noch kann das Kriterium gültig seyn, wenn nicht die Wahrheit desselben vorher

Kühnen im geringsten nicht. Den Betrübten sind dieselben Dinge lästig, die den Frohen angenehm sind. 112. Da also die Ungleichheit und der Widerstreit der menschlichen Zustände so groß ist; da die Menschen bald unter diesen, bald unter jenen Bedingungen leben; so kann man vielleicht sagen, wie jedes Object einem Jeden scheine, aber nicht, wie es wirklich sey. Denn der Widerstreit kann nicht entschieden werden; weil derjenige, welcher ihn durch sein Urtheil entscheiden will, selbst entweder in irgend einem der erwähnten Zustände, oder in keinem ist, zu behaupten, daß er in keinem sey, d. i. daß er weder gesund, noch krank, weder in Bewegung, noch in Ruhe, in gar keinem Alter, und eben so von allen übrigen Zuständen und Bedingungen frey sey, ist völlig ungereimt. Ist er aber in einem gewissen Zustande, und will er über die Erscheinungen entscheiden, so gehört er selbst zum Begriffe des Streits, oder der Gegenstände, worüber gestritten wird. 113. Ohnehin würde er kein unpartheyischer Richter über die äußern Gegenstände seyn, so ferne er selbst von den Zuständen afficirt ist, in welchen er sich befindet. Weder der Wachende kann die Vorstellungen der Schlafenden mit den Vorstellungen der Wachenden vergleichen, noch der Gesunde die Vorstellungen der Kranken und Gesunden. Denn dem, was uns gegenwärtig afficirt, pflichten wir mehr bey, als dem, was uns nicht gegenwärtig ist. 114. Und doch ist der Widerstreit solcher Vorstellungen auf keine andere Art auszugleichen. Denn wer eine Vorstellung der an-

Das Licht der Lampe ist dunkel im Sonnenscheine; im Finstern leuchtet es helle. Dasselbe Ruder erscheint innerhalb des Wassers als zerbrochen; oberhalb desselben als gerade. Das Ey im Vogel ist weich; an die Luft gebracht wird es hart. Das Lyngurium scheint in dem Luchse weich, in der Luft hart. Die Korallen im Meere sind weich; in der Luft hart. Die Stimme erscheint anders in der Trompete, anders in der Flöte, anders in der freyen Luft. 120. Die Lagen der Objecte endlich bewirken Verschiedenheit der Vorstellungen. Dasselbe Gemählde in gerader Richtung aufgestellt, scheint eben zu seyn; läßt man es ein wenig nach vorne niederhangen, so scheint es etwas Hervorstehendes, und etwas Zurücktretendes zu enthalten. Die Taubenhälse, je nachdem sie verschieden gebogen werden, scheinen verschiedene Farben zu haben. 121. Da nun alles, was den Sinnen erscheint, an einem gewissen Orte, in einer gewissen Distanz und Lage, wahrgenommen wird, deren jedes eine große Verschiedenheit der Vorstellungen bewirkt, wie wir gezeigt haben, so werden wir auch aus diesem Grunde genöthigt seyn, unsern Beyfall zurückzuhalten. Wer eine von diesen Vorstellungen der andern vorziehen wollte, würde etwas Unmögliches unternehmen. 122. Wollte er schlechthin und ohne Beweis darüber entscheiden, würde er keinen Glauben finden; wollte er einen Beweis vorbringen, und zugleich sagen, er sey falsch, würde er sich selbst widerlegen; behauptete er aber, der Beweis sey wahr, so würde er genöthigt seyn, von dieser Wahrheit des

Beweises den Beweis zu führen; und diesen müßte er aufs neue beweisen, weil auch er wahr seyn müßte, und so ins Unendliche fort. Eine Unendlichkeit von Beweisen beyzubringen würde aber unmöglich seyn. 123. Man kann daher auch nicht einmal beweisen, daß eine Vorstellung der andern vorgezogen werden müsse, und wenn Niemand weder mit Beweisen, noch ohne dieselben, die erwähnten Vorstellungen beurtheilen kann; so folgt daraus, daß nicht darüber entschieden werden dürfe, indem wir vielleicht sagen können, wie ein Object in dieser Lage, dieser Distanz, diesem Orte erscheine; aber nicht, wie es seiner Natur nach wirklich sey.

Von dem sechsten skeptischen Grunde.

124. Der sechste skeptische Grund beruht auf den Mischungen. Da uns kein Object an und für sich in die Sinne fällt, sondern immer mit einem andern vermischt; so können wir vielleicht sagen, wie das Object mit einem andern gemischt erscheine; wie es aber rein und lauter an sich selbst sey, können wir nicht sagen. Daß aber kein äußerer Gegenstand an und für sich in die Sinne falle, sondern immer mit etwas Anderem gemischt, (woher es auch kommt, daß er auf verschiedene Weise wahrgenommen wird,) ist, wie ich glaube, offenbar. 125. Wir haben eine andere Farbe in warmer, als wie in kalter Luft, und wir könnten also nicht angeben, wie unsere Farbe von Natur beschaffen sey, sondern nur, wie sie in Verbindung mit der einen oder der andern Beschaffenheit

heit der Luft wahrgenommen wird. Dieselbe Stimme erscheint anders in dünner, anders in dicker Luft. Die Gewürze reizen durch ihren Geruch stärker im Bade und Sonnenscheine, als in kalter Luft. Der Körper, vom Wasser umgeben, ist leicht; von der Luft umgeben, schwer. 126. Um auch von der äußern Zumischung zu abstrahiren, so enthalten unsre Augen in sich selbst Häute und Feuchtigkeiten. Die sichtbaren Gegenstände also, welche wir ohne diese nicht sehen können, werden von uns nicht rein und lauter wahrgenommen; denn wir nehmen sie unter der Bedingung der Mischung im Sehorgane war. Deswegen sehn auch die Gelbsüchtigen alles gelb; und die an Augenentzündungen leiden, alles roth. Eben so, da dieselbe Stimme anders erscheint in offenen und freyen Gegenden, anders in engen und gekrümmten, anders bey reiner, anders bey trüber Luft; ist wahrscheinlich, daß wir auch die Stimme nicht rein und lauter vernehmen. Ueberdem haben die Ohren krumme und enge Oefnungen, und sind durch die Ausdünstungen der benachbarten Theile im Kopfe mit Schleime angefüllt. 127. Da ferner in den Naselöchern und in den Geschmackswerkzeugen feuchte Materien sich befinden, so nehmen wir auch mit diesen die Objecte der Geruchs- und Geschmackssensationen wahr; aber nicht rein und lauter. Folglich können wegen der Zumischungen die Sinne überhaupt die äußern Gegenstände nicht rein und lauter auffassen. 128. Selbst auch der Verstand faßt die Objecte nicht rein und lauter auf, vorzüglich deswegen, weil seine Führer, die Sinne, irren;

irren; vielleicht aber auch, weil er dem Sinnenstoffe etwas aus sich selbst beymischt. Denn wir bemerken, daß fast in allen den Oertern, wo der Verstand nach den Dogmatikern seinen Sitz haben soll, sich gewisse Feuchtigkeiten befinden, sey es nun im Gehirne, oder im Herzen, oder in sonst einem körperlichen Theile. Wir sehen demnach, daß wir auch aus diesem Grunde in Ansehung der Natur der Außendinge genöthigt sind, unsern Beyfall zurückzuhalten.

Von dem siebenten skeptischen Grunde.

129. Der siebente skeptische Grund, sagten wir, werde von der Größe und Organisation der Gegenstände hergenommen. Unter Organisation verstehen wir im Allgemeinen die Art, wie die Objecte zusammengesetzt sind. Es ist aber einleuchtend, daß wir auch in dieser Beziehung die Natur der Dinge unentschieden lassen müssen. Z. B. die Späne des Ziegenhorns scheinen zwar weiß, wenn man sie an und für sich und außer der Zusammensetzung betrachtet; werden sie im Horne zusammengesetzt betrachtet, sehen sie schwarz aus. Die einzelnen Silberspäne scheinen schwarz zu seyn; zusammengesetzt im ganzen Metalle sehn sie weiß aus. 130. Die Theile des Tänarischen Steins scheinen weiß, wenn sie geglättet sind; in der Verbindung zum Ganzen sind sie gelb. Der Sand in abgesonderte Körner zerstreut scheint rauh; in einem Haufen kommt er dem Gefühle weich vor. Ißt Jemand Nieswurz, so lange es

dünne

dünne und wollicht ist, läuft er Gefahr, davon zu ersticken; hingegen nicht, wenn es dicke geworden ist. 131. Der Wein mäßig getrunken, stärkt uns; im Uebermaße genossen schwächt und zerrüttet er den Körper. Auch die Speise, je nachdem die Quantität ist, die man verzehrt, bringt verschiedene Wirkungen hervor; denn der übermäßige Genuß derselben treibt oft den Körper durch Cruditäten und gallichte Zufälle auf. 132. Wir werden also auch in allen diesen Fällen sagen können, wie jener kleine Theil des Hornes; wie das Horn, sofern es aus viel kleinen Theilen zusammengesetzt ist; wie die kleinen Theile des Silbers; und wie das Silber aus viel kleinen Theilen verbunden; wie der kleinste Tänarische Stein, und wie einer aus kleinen zusammengesetzt, uns erscheine. Eben so werden wir beym Sande, Nieswurz, dem Weine, der Speise eine Beziehung auf etwas wahrnehmen; aber die Natur dieser Dinge an sich können wir wegen der Verschiedenheit der Vorstellungen, die aus den Zusammensetzungen entspringt, nicht einsehn. 133. Denn im Allgemeinen scheinen auch die nützlichen Dinge schädlich zu werden, wenn Jemand beym Genusse derselben das Maaß überschreitet; was man hingegen für schädlich hält, schadet nicht, wenn es in sehr geringer Quantität genossen wird. Dies wird am meisten durch die Beobachtungen bestätigt, die man in Ansehung der Kräfte der Arzneyen macht. Werden die einfachen Arzneymittel im gehörigen Maße gemischt, so wird die Zusammensetzung heilsam; wird aber aus Nachläßigkeit nur

um ein Kleines mehr oder weniger genommen; so wird sie im höchsten Grade verderblich und oft zum Gifte; vielweniger daß sie heilsam seyn sollte. 134. So macht also das Verhältniß der Quantitäten und Zusammensetzungen, daß wir die Außendinge nur verworren wahrnehmen. Daher muß uns auch dieser Grund, daß wir die Natur der Außendinge nicht in ihrer Lauterkeit erkennen, zur Zurückhaltung des Beyfalls bewegen.

Von dem achten skeptischen Grunde.

135. Der achte skeptische Grund beruht auf der Relation. Da nehmlich alle Dinge relativ sind, so schliessen wir daraus, daß wir über dieselben an und für sich und ihre wirkliche Beschaffenheit nicht werden entscheiden dürfen. Es ist zu bemerken, daß wir das Wort: sind, sowohl hier, als in andern Stellen, statt scheinen brauchen, und nicht mehr damit gesagt seyn soll, als daß alle Dinge relativ scheinen. Dies Relative wird aber in einem zwiefachen Sinne genommen; einmal in Beziehung auf den Urtheilenden; denn das Außending, das beurtheilt wird, erscheint dem Urtheilenden; zweytens in Beziehung auf das, was zugleich in Betrachtung kommt, wie sich z. B. Rechts auf Links beziehet. 136. Daß Alles relativ sey, haben wir schon vorher dargethan, nehmlich in Beziehung auf den Urtheilenden, weil doch jeder Gegenstand dem bestimmten Thiere, dem bestimmten Menschen, dem bestimmten Sinnesorgane, unter den und den Umständen,

ständen, erscheint. In Beziehung auf das aber, was zugleich in Betrachtung kommt, ist alles relativ, weil die Gegenstände in der bestimmten Mischung, auf die bestimmte Art, in der bestimmten Zusammensetzung, Größe und Lage wahrgenommen werden. 137. Es läßt sich aber auch noch besonders erweisen, daß alles relativ sey, und zwar folgendermaßen: Man kann fragen: Sind von einander verschiedene Dinge von den relativen verschieden, oder nicht? Sind sie nicht von ihnen verschieden, so sind sie selbst relativ. Sind sie aber von ihnen verschieden, so sind sie eben deswegen relativ, weil alles, was von einem andern verschieden ist, in Relation zu diesem andern verschieden genannt wird. 138. Ferner, von den Dingen machen nach den Dogmatikern einige die höchsten Gattungen aus; andere die untersten Arten; andere Gattungen und Arten. Alle diese aber stehen in einer Relation, und sonach ist Alles überhaupt relativ. Ferner, die vorhandenen Dinge sind, wie sie selbst sagen, theils offenbar, theils dunkel, und die Erscheinungen selbst sind bedeutend; was aber von ihnen angedeutet wird, ist dunkel. Denn die Anschauung ist nach ihrer Erklärung die Erscheinung dunkler Gegenstände. Nun sind das Bedeutende, und, das was angedeutet wird, etwas Relatives. Folglich ist alles relativ. 139. Ueberdem sind die Dinge einander theils gleich, theils ungleich; theils ähnlich, theils unähnlich; sie sind also in so fern relativ; folglich ist alles relativ. Selbst wenn Jemand behauptet, es sey nicht alles relativ, beweist

er das Gegentheil. Denn er giebt den Satz, alles sey relativ, in Relation zu und zu, nur leugnet er ihn im allgemeinen und absolut genommen, sofern er uns widerspricht. 140. Da wir also gezeigt haben, daß alles relativ sey, so ist offenbar, daß wir nicht entscheiden können, wie jedes Ding seiner absoluten Natur nach beschaffen sey; sondern nur, wie es in seiner Beziehung zu uns erscheine; und daraus fließt wiederum, daß wir in Ansehung jener unsern Beyfall zu irgend einer Behauptung darüber zurückhalten müssen.

Von dem neunten skeptischen Grunde.

141. Zur Erläuterung des neunten skeptischen Grundes, der davon hergenommen wird, ob gewisse Dinge sich selten oder häufig ereignen, wollen wir Folgendes bemerken. Die Sonne ist unstreitig ein viel erstaunenswürdigerer Gegenstand, als ein Komet. Weil wir aber die Sonne täglich sehen, den Kometen hingegen selten, so erschrecken wir bey der Erscheinung des letztern, und halten sie sogar für eine Vorbedeutung von den Göttern, anstatt daß wir bey der Erscheinung der Sonne niemals erschrecken. Stellen wir uns einmal vor, daß die Sonne selten aufgienge und untergienge, und, wenn sie alles erleuchtet hätte, plötzlich wieder die Finsterniß alles bedeckte; so würden wir hierüber gar sehr in Erstaunen und Schrecken gerathen. Das Erdbeben setzt diejenigen, welche es zum ersten male erfahren, in ungleich größere Furcht, als diejenigen, welche daran

gewöhnt sind. Wie groß ist das Erstaunen, das man beym ersten Anblicke des Meers empfindet! Eine menschliche Schönheit, die wir zum ersten male und unerwartet erblicken, rührt uns in weit höherem Grade, als wenn wir sie schon oft gesehen haben. 143. Dem, was selten ist, legen wir einen Werth bey; dem, was häufig und leicht zu erhalten steht, nicht. Man denke sich, daß das Wasser selten wäre; wie viel kostbarer würde es uns scheinen, als alles, was wir für kostbar zu halten pflegen? Oder man bilde sich ein, daß das Gold in solcher Menge auf der Erde umher zerstreut läge, wie die Steine; wer würde es so hoch schätzen, und so sorgfältig verschließen und verwahren? 144. Da also eben dieselben Dinge, nach ihrer Menge oder Seltenheit, bald für bewundernswürdig und kostbar, bald nicht dafür gehalten werden; so ziehen wir hieraus den Schluß, daß wir vielleicht sagen können, wie uns diese Dinge erscheinen, je nachdem sie häufig oder selten sind; aber nicht, wie jedes derselben schlechthin und an und für sich beschaffen sey. Demnach müssen wir auch aus diesem Grunde unsern Beyfall zurückhalten.

Von dem zehnten skeptischen Grunde.

145. Der zehnte skeptische Grund wird vorzüglich von den moralischen Bedingungen hergenommen. Er begreift unter sich die Institute, Sitten, Gesetze, den mythischen Wahn, und die dogmatischen Meynungen. Unter einem Institute verstehen wir die Wahl irgend einer Lebensart, oder eine

ge-

gewisse Einrichtung, der sich Einer oder Mehr unterziehen; z. B. die Lebensart, welche Diogenes wählte, oder die Staatseinrichtung der Lacedämonier. 146. Ein Gesetz ist eine schriftliche Anordnung von der Obrigkeit im Staate, deren Uebertretung bestraft wird. Eine Sitte oder Gewohnheit, (denn zwischen benden ist kein Unterschied), ist eine durch gemeinschaftliche Ueberkunft Mehrer gebilligte Art sich zu verhalten, deren Nichtbeobachtung keine Strafe nach sich zieht. Z. B. daß man keinen Ehebruch begehen dürfe, ist ein Gesetz. Daß man aber einem Weibe nicht auf öffentlicher Straße benwohne, ist Sitte. 147. Mythischer Wahn ist Glauben an erdichtete Dinge, die nie existirt haben. Dahin gehören unter andern die Fabeln von Krönus (Saturn), die ben dem Volke für wahre Thatsachen gelten. Eine dogmatische Meynung ist die Benstimmung zu irgend einer Sache, die durch Raisonnement oder eine Demonstration bewährt zu werden scheint. Z. B. daß Atomen die Elemente aller Dinge seyen, oder gleichartige, oder höchst kleine, oder sonst auf irgend eine Art beschaffene Stoffe. 148. Wir setzen aber alle diese Gattungen zuweilen eine der andern, zuweilen sich selbst entgegen. Z. B. eine Gewohnheit der andern. Einige äthiopische Völker tatowiren ihre Kinder; wir die unsrigen nicht. Die Perser halten es für schicklich, bunte Kleider und lange Talare zu tragen; wir halten es für unschicklich. Die Indier begatten sich mit den Weibern öffentlich; ben den meisten andern Völkern ist dies schändlich.

149. Eben so setzen wir ein Gesetz dem andern entgegen. Wer bey den Römern dem väterlichen Erbtheile entsagt, braucht nicht für die Schulden des Vaters zu haften; bey den Rhodiern hingegen ist er dazu verbindlich. In Tauris in Scythien war ein Gesetz, die Fremden der Artemis zu opfern; bey uns verbietet das Gesetz, irgend einen Menschen in religiöser Absicht zu tödten. 150. Ein Institut setzen wir dem andern entgegen; die Lebensweise des Diogenes der Lebensweise des Aristippus, oder die Staatsverfassung der Lacedämonier den Staatsverfassungen in Italien. Einen mythischen Wahn setzen wir dem andern entgegen, wenn wir sagen, daß Jupiter in den Fabeln zuweilen der Vater der Götter und Menschen heiße, zuweilen aber der Ocean, wenn die Rede ist vom

Oceanus, dem Vater der Götter, und
Tethys der Mutter

151. Dogmatische Meynungen setzen wir einander entgegen, wenn wir sagen, daß Einige nur Ein Element annehmen, andere unendlich viele; daß Einige die Sterblichkeit, andere die Unsterblichkeit der Seele behaupten; daß Einige glauben, die irdischen Dinge werden durch die Vorsehung der Götter regiert; andere, es gebe keine Vorsehung. 152. Wir setzen eine jener Gattungen der andern entgegen; z. B. die Gewohnheit dem Gesetze, wenn wir sagen, die Männerliebe sey bey den Persern eine Gewohnheit, bey den Römern aber durch das Gesetz verboten. Eben so, der Ehebruch sey bey uns verboten, bey

gewisse Einrichtung, der sich Einer oder Mehr unterziehen; z. B. die Lebensart, welche Diogenes wählte, oder die Staatseinrichtung der Lacedämonier. 146. Ein Gesetz ist eine schriftliche Anordnung von der Obrigkeit im Staate, deren Uebertretung bestraft wird. Eine Sitte oder Gewohnheit, (denn zwischen beyden ist kein Unterschied), ist eine durch gemeinschaftliche Ueberkunft Mehrer gebilligte Art sich zu verhalten, deren Nichtbeobachtung keine Strafe nach sich zieht. Z. B. daß man keinen Ehebruch begehen dürfe, ist ein Gesetz. Daß man aber einem Weibe nicht auf öffentlicher Straße beywohne, ist Sitte. 147. Mythischer Wahn ist Glauben an erdichtete Dinge, die nie existirt haben. Dahin gehören unter andern die Fabeln von Kronus (Saturn), die bey dem Volke für wahre Thatsachen gelten. Eine dogmatische Meynung ist die Beystimmung zu irgend einer Sache, die durch Raisonnement oder eine Demonstration bewährt zu werden scheint. Z. B. daß Atomen die Elemente aller Dinge seyen, oder gleichartige, oder höchst kleine, oder sonst auf irgend eine Art beschaffene Stoffe. 148. Wir setzen aber alle diese Gattungen zuweilen eine der andern, zuweilen sich selbst entgegen. Z. B. eine Gewohnheit der andern. Einige äthiopische Völker tatowiren ihre Kinder; wir die unsrigen nicht. Die Perser halten es für schicklich, bunte Kleider und lange Talare zu tragen; wir halten es für unschicklich. Die Indier begatten sich mit den Weibern öffentlich; bey den meisten andern Völkern ist dies schändlich.

149.

149. Eben so setzen wir ein Gesetz dem andern entgegen. Wer bey den Römern dem väterlichen Erbtheile entsagt, braucht nicht für die Schulden des Vaters zu haften; bey den Rhodiern hingegen ist er dazu verbindlich. In Tauris in Scythien war ein Gesetz, die Fremden der Artemis zu opfern; bey uns verbietet das Gesetz, irgend einen Menschen in religiöser Absicht zu tödten. 150. Ein Institut setzen wir dem andern entgegen; die Lebensweise des Diogenes der Lebensweise des Aristippus, oder die Staatsverfassung der Lacedämonier den Staatsverfassungen in Italien. Einen mythischen Wahn setzen wir dem andern entgegen, wenn wir sagen, daß Jupiter in den Fabeln zuweilen der Vater der Götter und Menschen heiße, zuweilen aber der Ocean, wenn die Rede ist vom

Oceanus, dem Vater der Götter, und
Tethys der Mutter

151. Dogmatische Meynungen setzen wir einander entgegen, wenn wir sagen, daß Einige nur Ein Element annehmen, andere unendlich viele; daß Einige die Sterblichkeit, andere die Unsterblichkeit der Seele behaupten; daß Einige glauben, die irdischen Dinge werden durch die Vorsehung der Götter regiert; andere, es gebe keine Vorsehung. 152. Wir setzen eine jener Gattungen der andern entgegen; z. B. die Gewohnheit dem Gesetze, wenn wir sagen, die Männerliebe sey bey den Persern eine Gewohnheit, bey den Römern aber durch das Gesetz verboten. Eben so, der Ehebruch sey bey uns verboten, bey

Homer sagt, daß Jupiter vor Schmerz und Traurigkeit wegen des Sarpedon blutige Tropfen auf die Erde herab geweint habe; die Philosophen hingegen behaupten, daß die Gottheit keinem Leiden unterworfen seyn könne. Oder wenn die Philosophen die Fabel von den Hippocentauren dadurch aufheben, daß sie den Hippocentaur als Beyspiel eines nicht existirenden Dinges brauchen. 163. Gewiß könnten noch viele andere Beyspiele zu jeder Gattung der erwähnten Entgegensetzungen angeführt werden; es mögen aber diese hinlänglich seyn. Da übrigens auch aus diesem Grunde eine so große Verschiedenheit der Dinge erhellt; so können wir nicht sagen, wie ein Gegenstand seiner Natur nach beschaffen sey; sondern nur, wie er in Beziehung auf dieses Institut, dieses Gesetz, diese Sitte und weiter zu seyn scheine. Auf diese Weise werden wir also durch jene zehn skeptischen Gründe zur Zurückhaltung des Beyfalls in Ansehung der Außendinge bewogen.

Funfzehntes Capitel.

Von den fünf skeptischen Gründen der spätern Skeptiker.

164. Die spätern Skeptiker geben folgende fünf Gründe der Zurückhaltung des Beyfalls an: Erstlich, Widerstreit der Meynungen; Zweytens, Rückweisung ins Unendliche; Drittens, die Relation; Viertens, die Hypothese; Fünftens, der Diallele. 165. Wegen des Widerstreits der Mey-

Meynungen über die Gegenstände im gemeinen Leben und unter den Philosophen, können wir etwas weder billigen, noch verwerfen, und gelangen dadurch zur Unentschiedenheit. 166. Die Rückweisung ins Unendliche besteht darin, daß wir von jedem Beweisgrunde eines Satzes einen neuen Beweisgrund, von diesem wiederum einen, und so ins Unendliche fodern können, so daß es uns immer an einem letzten Beweisgrunde fehlt, wovon Zurückhaltung des Beyfalls die nothwendige Folge ist. 157. Die Relation ist schon oben erörtert worden, nach welcher ein Object in Beziehung auf den Urtheilenden und dasjenige, was zugleich in Betrachtung kommt, so oder so erscheint; wie es aber von Natur beschaffen sey, nicht entschieden werden mag. 168. Die Hypothese besteht darin, daß die Dogmatiker, wenn sie auf das Unendliche zurück verwiesen werden, etwas als Princip festsetzen, ohne es zu beweisen, und verlangen, daß man ihnen dieses schlechthin zugestehen solle. 169. Der Diallelus endlich ist, wenn mit einem Grunde bewiesen wird, der selbst wieder eines Beweises bedarf, jener folglich so wenig erwiesen wird, wie dieser, und der Gegenstand unentschieden bleibt. Daß aber alle philosophische Untersuchung von den erwähnten skeptischen Gründen abhängig sey, wollen wir noch mit Wenigem zeigen. 170. Der Gegenstand der Untersuchung ist entweder empfindbar oder denkbar; welches von beyden er wirklich sey, ist streitig. Denn einige behaupten, daß blos die Sinnengegenstände wirklich seyen; andere, blos die Verstan-

Denkobjecte; andere endlich theils die Sinnengegenstände, theils die Verstandesobjecte. Ist nun dieser Widerstreit zu entscheiden, oder nicht? Sagt man, er sey nicht zu entscheiden, so pflichtet man uns bey, daß der Beyfall zurückgehalten werden müsse; sagt man, er sey zu entscheiden, so entsteht die Frage: wodurch er entschieden werden solle? 171. Z. B. das Empfindbare, (denn von diesem muß unsre Disputation anheben), soll es aus dem Empfindbaren, oder aus dem Denkbaren beurtheilt werden? Wenn es aus dem Empfindbaren beurtheilt werden soll, da gerade über dieses gestritten wird, so wird jenes selbst eines andern zu seiner Begründung bedürfen; und ist dieses andere selbst etwas Empfindbares, so muß es wieder begründet werden, und so ins Unendliche. 172. Soll das Empfindbare aus dem Denkbaren beurtheilt werden, so wird dieses, da auch über das Denkbare gestritten wird, ebenfalls eine höhere Beurtheilung und Begründung nöthig haben. Woher soll es aber begründet werden? Wenn durch das Denkbare, so wird man eben so ins Unendliche zurückgewiesen; wenn durch das Empfindbare — da man zur Begründung des Empfindbaren das Denkbare zu Hülfe nimmt, und zur Begründung des Denkbaren wiederum das Empfindbare; — verfällt man in den Diallelus. 173. Wollte unser Gegner diesem ausweichen, und etwas axiomatisch ohne Beweis annehmen, um Folgerungen damit zu begründen, so erschleicht er sich eine Hypothese, um darauf eine Demonstration zu gründen, die doch nie dadurch begründet wird.

wird. Denn wenn der Urheber der Hypothese Glauben verdient, so werden wir auch denselben Anspruch auf Glauben haben, wenn wir jener Hypothese entgegenstehende Voraussetzungen annehmen. Wird ja durch die Hypothese etwas Wahres voraussetzt, so macht unser Gegner eben dadurch es verdächtig, daß er es als Hypothese annimmt, nicht aber erweist. Wird etwas Falsches durch sie vorausgesetzt, so ist es ein trüglicher Grund alles dessen, was daraus erwiesen werden soll. 174. Ueberdem wenn eine solche Hypothese zur Begründung tauglich wäre, so sollte man dasjenige selbst voraussetzen, worüber gestritten wird, nicht aber etwas anders, um das Streitige durch das Streitige zu entscheiden. Ist es ungereimt, dasjenige vorauszusetzen, worüber gestritten wird, so ist es nicht minder ungereimt, etwas noch Allgemeineres vorauszusetzen, das eben so streitig ist. 175. Daß ferner alle empfindbare Dinge relativ sind, ist offenbar; denn sie stehn in Beziehung zu den empfindenden Subjecten; und so erhellt auch, daß es sehr leicht ist, jeden uns vorgelegten Gegenstand auf die obigen fünf skeptischen Gründe zurückzuführen. Auf gleiche Weise läßt sich in Ansehung des Denkbaren argumentiren. Soll der Streit darüber nicht zu entscheiden seyn, so giebt man uns zu, daß der Beyfall zurückgehalten werden müsse. 176. Soll es durch das Denkbare beurtheilt werden, so werden wir ins Unendliche zurückgewiesen, und wenn durch das Empfindbare, so verfallen wir in den Diallelus; denn das Empfindbare ist selbst wiederum streitig; und

was

was nicht durch sich selbst beurtheilt werden kann, weil das Princip der Beurtheilung ins Unendliche vermißt wird, das wird zur Beurtheilung des Denkbaren bedürfen, so wie auch das Denkbare des Empfindbaren zur Beurtheilung bedürfen wird. 177. Deswegen wird dieselbe Ungereimtheit herauskommen, falls Jemand etwa auch hier von einer Voraussetzung ausgehen wollte. Das Denkbare ist eben so wohl relativ, da es nur in Beziehung auf den Denkenden so genannt wird. Wäre es von Natur so beschaffen, wie es genannt wird, so würde es nicht streitig gewesen seyn. Wir haben also auch das Denkbare auf jene fünf skeptischen Gründe zurückgeführt, und es ist daher überhaupt nothwendig, in Ansehung der Natur der Gegenstände nichts zu entscheiden. Uebrigens sollen diese fünf Argumente der spätern Skeptiker nicht die zehn schon erklärten ausschließen und verdrängen, vielmehr sollen sie dienen, auf eine noch mannichfaltigere Weise die Anmaßung der Dogmatiker zu widerlegen.

Sechszehntes Capitel.

Von zwey andern skeptischen Gründen.

178. Es werden noch außerdem zwey andere Gründe zur Zurückhaltung des Beyfalls gebraucht. Weil alles, was begriffen werden soll, entweder aus sich selbst, oder aus etwas anderm begriffen werden muß, so finden die Skeptiker hierin einen Grund zum allgemeinen Zweifel. Daß erstlich Nichts aus sich selbst

selbst begriffen werden könne, beweist der Streit unter den Physikern über alle empfindbare und denkbare Gegenstände, welcher nie entschieden werden mag, indem wir uns weder eines Empfindbaren, noch eines Denkbaren, als Kriteriums des Urtheils bedienen können, weil jedes, das wir annehmen möchten, unerwiesen und streitig ist. 179. Eben deswegen aber muß man auch zugeben, daß Nichts aus etwas Anderem erwiesen werden könne. Denn wenn das, woraus begriffen wird, immer selbst wieder aus etwas Anderem begriffen werden muß, so geräth man entweder in den Diallelus, oder verliert sich ins Unendliche. Sollte etwas als durch sich selbst begreiflich vorausgesetzt werden, und woraus sich etwas Anderes begreifen ließe; so widerstreitet dem, daß aus den angeführten Gründen nichts durch sich selbst begriffen werden kann. Was aber streitig ist, in wie ferne es aus sich selbst, oder aus etwas Anderem begriffen werden möge, das ist zweifelhaft, da sich nirgend zur Beurtheilung der Wahrheit oder Begreiflichkeit ein Kriterium darbietet, und es nicht einmal ein Zeichen der Gewißheit und eine Demonstration giebt, wie wir aus dem Folgenden einsehn werden. So viel mag nun über die allgemeinen Gründe der Zurückhaltung des Beyfalls vorerst hinlänglich seyn.

Sieb-

Siebzehntes Capitel.

Ueber die skeptischen Gründe zur Widerlegung der dogmatischen Behauptung von den Ursachen der Dinge.

180. So wie wir allgemeine skeptische Gründe angegeben haben, so wollen itzt auch einige auseinandersetzen, mit welchen wir die Dogmatiker bey ihrem Raisonnement über die Ursachen der Dinge, da sie sich hierin ganz vorzüglich gefallen, zum Schweigen bringen. Aenesidemus führt acht solcher Gründe an, womit er glaubt jeden dogmatischen Lehrsatz die Ursache von Dingen betreffend als ungültig darzuthun. 181. Der erste ist nach ihm, wenn das Princip der angegebnen Ursache auf nicht verdienten Objecten beruht, und folglich nicht aus evidenten Gründen erwiesen werden kann. Der zweyte ist, wenn, wie es häufig geschieht, sich verschiedene Ursachen eines Gegenstandes angeben lassen, und nur eine oder die andere Ursache von den Dogmatikern angegeben wird. 182. Der dritte ist, wenn von regelmäßig und in einer gewissen Ordnung geschehenden Dingen Ursachen angegeben werden, die keine Regelmäßigkeit und Ordnung ausdrücken. Der vierte ist, wenn man wahrnimmt, auf welche Art gewisse Erscheinungen sich ereignen, und nun wähnt, auch solche Erscheinungen erklären zu können, deren Entstehungsart man nicht wahrnimmt, da die letztern doch vielleicht eben so, wie jene, vielleicht aber auch auf eine ganz andere Art entstehen. 183. Der fünfte ist, so ferne fast

fast alle Dogmatiker die Ursachen der Dinge so ange-
ben, wie es ihren Hypothesen von dem Grundele-
mente gemäß ist, nicht aber nach gewissen allgemein
anerkannten Gründen. Der sechste ist, soferne die
Dogmatiker nur das berühren und hervorheben, was
sich aus ihren Hypothesen erklären läßt, hingegen mit
Stillschweigen übergehn, was jenen widerstreitet,
sollte es auch eben so wahrscheinlich seyn. 184. Der
siebente ist, sofern die Dogmatiker oft Ursachen an-
geben, die nicht blos den Erscheinungen selbst, son-
dern auch ihren eigenen Hypothesen widerstreiten. Der
achte ist, sofern es sich oft ereignet, daß gewisse Er-
scheinungen eben so zweifelhaft sind, wie diejenige,
welche den Gegenstand der Untersuchung ausmacht,
und die Dogmatiker nun ihre die letztere angehenden
Behauptungen mit Behauptungen von jenen beweisen.
185. Aenesidemus sagt zwar, es könnte seyn, daß
Einige in ihren Angaben der Ursachen der Dinge noch
nach gewissen andern aus den obigen gemischten oder
von denselben abhängigen Gründen widerlegt werden
könnten. Vielleicht aber möchten auch schon die an-
gezeigten fünf skeptischen Gründe hinreichen, um
alle dogmatische Behauptungen über die Ursachen der
Dinge umzustoßen. Denn entweder wird Jemand
eine Ursache angeben, die mit der Meynung aller
philosophischen Partheyen übereinstimmt, und durch
die Untersuchung und die Erscheinungen selbst bewährt
wird, oder nicht. Der erste Fall dürfte unmöglich
seyn; denn die Erscheinungen sind sämtlich dunkel
und streitig. 186. Wenn aber die Angabe einer

Ursache von den Meynungen anderer philosophischer Partheyen und den Erscheinungen selbst abweicht, so wird man einen Grund jener Angabe fodern, und wenn er nun eine Erscheinung als Grund derselben aufstellt, oder das Dunkle aus dem Dunkeln erklärt, so wird er sich in's Unendliche verlieren. Giebt er aber die Ursache der Ursache, und nach der Ordnung der Aetiologie, von jener Ursache wieder die Ursache an, so verfällt er in den Diallelus. Will er irgendwo stehn bleiben, und sagen, daß die Ursache zunächst in Bezie[illegible] [illegible]seine Behauptung angegeben sey, so führt er [illegible] [illegible]s relative Erkenntniß ein, und verleugnet [illegible] [illegible]mr.' Oder will er endlich etwas als [illegible] [illegible]setzen, so wird er es mit uns zu thun ha[illegible] [illegible] kann demnach auch blos durch übrige [illegible] [illegible]maaßung der Dogmatiker in der Bestim[illegible] [illegible]sachen widerlegt werden.

[illegible]ehntes Capitel.

[illegible]ischen Ausdrücken überhaupt.

[illegible] wir im Gebrauche jener skeptischen [illegible] gewisser Ausdrücke bedienen, um die [illegible]art und Gemüthsstimmung zu bezeich[illegible] die Ausdrücke Nicht mehr, Es läßt [illegible]scheiden, und andere ähnliche, so müssen [illegible]nächst hierüber etwas genauer erklären. [illegible] also von dem Ausdrucke Nicht mehr,

Neun-

Neunzehntes Capitel.

Von dem skeptischen Ausdrucke Nicht mehr.

188. Diesen Ausdruck brauchen wir zuweilen auf die bemeldete Art, zuweilen aber auch so: Nichts desto mehr. Denn des Ausdrucks Nicht mehr bedienen wir uns nicht, wie Einige glauben, in speciellen Untersuchungen, und des Ausdrucks Nichts desto mehr in allgemeinen; sondern wir nehmen beyde als gleichbedeutend, und daher wollen wir hier von ihnen als einem und demselben handeln. Jener Ausdruck nun ist unvollkommen. Denn so wie wir sagen διπλη (doppelt), und damit so viel sagen wollen als εσθης διπλη (ein doppeltes Gewand), und πλατειαν (breit) für πλατειαν ὁδον (eine breite Straße); so bedeutet auch unser Nicht mehr eben so viel, als: Nicht mehr dieses, als jenes, Nicht mehr heraufwärts, als herunterwärts. 189. Einige Skeptiker wählen auch statt des Wörtchens Nicht die Redensart: Was mehr dieses, als jenes? so daß das Was für Warum gilt: Warum mehr dieses, als jenes? Sie pflegen sich überhaupt auch der Fragen statt der assertorischen Sätze zu bedienen; z. B.

Wer unter den Sterblichen kennt nicht den
Bettgenossen des Zeus?

und umgekehrt der assertorischen Sätze statt der Fragen; z. B. ich frage, wo Dion wohne? oder, ich frage, was an einem Dichter zu bewundern sey? Auch vom Menander wird Was für Warum gebraucht, z. B. Was wurde ich Elender verlassen?

190. Es drückt aber die Redensart Nicht mehr dieses, als jenes unsere Stimmung aus, nach welcher wir wegen des Gleichgewichts der einander entgegenstehenden Gründe unsern Beyfall zurückhalten. Das Gleichgewicht der Gründe beruht auf dem, was uns wahrscheinlich dünkt. Einander entgegenstehend sind die Gründe, sofern sie sich widerstreiten. Die Zurückhaltung des Beyfalls findet statt, wenn wir weder für noch wider entscheiden. 191. Uebrigens obgleich der Ausdruck Nichts desto mehr den Charakter der Bejahung oder Verneinung an sich trägt, so gebrauchen wir denselben doch nicht so, sondern auf eine willkührliche Art als Ausdruck der Indifferenz, entweder statt einer Frage, oder als ob wir sagen wollten: Ich weiß nicht, wofür ich entscheiden soll, oder nicht. Denn unsere Absicht ist, blos auszusagen, was uns erscheint; die Wörter aber, wodurch wir dies aussagen, brauchen wir indifferent. Auch ist zu bemerken, daß wir uns des Ausdrucks Nichts desto mehr nicht bedienen, als ob er selbst durchaus wahr und unbezweifelt wäre, sondern nur in Beziehung auf die Art, wie er uns erscheint.

Zwanzigstes Capitel.

Ueber die Aphasie oder die gänzliche Enthaltung von aller Bejahung und Verneinung.

192. Die Phasis (Entscheidung) wird in einem zwiefachen Sinne genommen, im Allgemeinen

und

und im Besondern. Im Allgemeinen nennt man so eine Rede, wodurch Etwas gesetzt (bejaht) oder aufgehoben (verneint) wird; z. B. Es ist Tag, es ist nicht Tag. Im Besondern versteht man darunter nur eine Rede, wodurch etwas gesetzt (bejaht) wird. In dieser Bedeutung werden verneinende Sätze nicht Phases (Bejahungen) genannt. Die Aphasie ist also die gänzliche Enthaltung von der Phasis (Entscheidung) im allgemeinen Sinne des Worts, unter welcher wir denn die Kataphasis (Bejahung) und die Apophasis (Verneinung) wiederum begreifen, so daß die Aphasie diejenige Stimmung bey uns ausmacht, nach welcher wir weder etwas bejahen, noch etwas verneinen.

193. Hieraus erhellt, daß wir uns zur Aphasie bekennen, nicht weil die Gegenstände von Natur so beschaffen wären, daß sie nothwendig die Enthaltung von aller Entscheidung in uns bewirkten; sondern weil wir damit nur andeuten wollen, daß wir gegenwärtig in Ansehung dieser oder jener Untersuchung so gestimmt sind. Auch muß man nicht vergessen, daß wir von Allem, was dogmatisch über die unbekannten Gegenstände behauptet wird, nichts setzen und nichts aufheben. Wir verweilen und beruhigen uns bey dem, was uns unmittelbar afficirt, und uns dadurch zur Anerkennung zwingt.

Ein und zwanzigstes Capitel.

Von den skeptischen Ausdrücken: Vielleicht, Es dürfte, Es ist möglich.

194. Die Ausdrücke Vielleicht und Vielleicht nicht; Es dürfte und Es dürfte nicht; Es ist möglich und Es ist möglich, daß nicht, nehmen wir anstatt Vielleicht ist und Vielleicht ist nicht, Es dürfte seyn und Es dürfte nicht seyn, Es ist möglich, daß ist, und Es ist möglich, daß nicht ist, der Kürze wegen. 195. Wir streiten hier aber nicht über diese Ausdrücke, noch ob sie von Natur dergleichen bedeuten; sondern wir nehmen sie, wie ich gesagt habe, als indifferent. Daß diese Ausdrücke Zeichen der Enthaltung von aller Entscheidung sind, ist, wie mich dünkt, offenbar. Wer sagt: Vielleicht ist, setzt eben damit auch das Andere, das ihm zu widerstreiten scheint, daß es vielleicht nicht wäre, weil er nicht schlechthin bejaht, daß es sey. Dasselbe gilt von den übrigen Ausdrücken.

Zwey und zwanzigstes Capitel.

Von dem skeptischen Ausdrucke: Den Beyfall zurückhalten.

196. Der Ausdruck: Ich halte den Beyfall zurück, heißt bey uns so viel, als: Ich kann nicht sagen, welcher vorgelegten Meynung ich meine Beystimmung geben, und welcher ich sie verweigern soll, und dadurch geben wir zu erkennen, daß in unserm

Urtheile die Gewißheit und Ungewißheit einer Sache gleich viel für sich habe. Jedoch behaupten wir hierbey nicht dogmatisch, daß die Gründe für und wider gleich seyen; sondern wir sagen nur aus, wie uns die Dinge bey der Wahrnehmung erscheinen.

Drey und zwanzigstes Capitel.

Von dem skeptischen Ausdrucke: Ich entscheide nichts.

197. Entscheiden heißt nach unserer Meynung nicht, schlechthin etwas aussagen; sondern, eine ungewisse Sache mit Beyfalle auf irgend eine Art erklären. In diesem Sinne wird ein Skeptiker vielleicht niemals entscheiden, selbst nicht einmal das: Ich entscheide nichts. Dieser Ausdruck ist keine dogmatische Aeußerung, so daß wir dadurch eine ungewisse Sache bestimmten; sondern er deutet nur den skeptischen Gemüthszustand an. Wenn also der Skeptiker sagt: Ich entscheide nichts, so sagt er damit so viel: Ich bin itzt so gestimmt, daß ich nichts von dem in Frage seyenden Objecte dogmatisch behaupte oder leugne. Dadurch erklärt er blos, wie ihm die Objecte erscheinen, und zwar erklärt er auch dies nicht assertorisch mit Ueberzeugung, sondern immer nur in Beziehung auf seinen Gemüthszustand.

Vier und zwanzigstes Capitel.

Von dem skeptischen Ausdrucke: Alles sey so beschaffen, daß es nicht entschieden werden könne.

198. Die Enthaltung von aller Entscheidung ist ein Zustand der Vernunft, nach welchem wir über die Gegenstände dogmatischer Untersuchung, d. i. über unbekannte Gegenstände weder etwas behaupten, noch etwas leugnen. Wenn also der Skeptiker sagt: Alles sey so, daß es nicht entschieden werden könne, so nimmt er Seyn für Scheinen. Unter Allheit versteht er ferner nicht alle Dinge, sondern nur die ungewissen Dinge, die von den Dogmatikern untersucht werden, und mit welchen er sich ebenfalls beschäftigt. Dinge, die nicht entschieden werden können, sind ihm solche, die andern entgegengesetzten, oder mit ihnen im allgemeinen Widerstreite stehenden nicht vorgezogen werden dürfen, als gewisser oder ungewisser. Die Aeußerung: Alle Dinge sind so, daß sie nicht entschieden werden mögen, gilt nur in Beziehung auf das urtheilende Subject, wie es diesem scheint, und sagt nicht mehr und nicht weniger aus, als: So viel ich die Gegenstände der dogmatischen Untersuchung erwogen habe, scheinen sie mir so beschaffen zu seyn, daß ich nichts von ihnen für mehr oder weniger gewiß halten mag, als das Gegentheil desselben.

Fünf

Fünf und zwanzigstes Capitel.

Von dem skeptischen Ausdrucke: Alles sey unbegreiflich.

200. Eben dasselbe denken wir uns bey dem Ausdrucke: Alles sey unbegreiflich. Das Wort Alles erklären wir auf gleiche Weise, und verstehn es immer nur in Beziehung auf das urtheilende Individuum, als ob wir sagten: Alle ungewisse Gegenstände der dogmatischen Untersuchung, welche ich durchgegangen bin, scheinen mir unbegreiflich zu seyn. Es ist aber dies wiederum keine bejahende Behauptung, daß die Objecte der dogmatischen Untersuchung von Natur unbegreiflich seyen; es drückt nur den Gemüthszustand des Skeptikers aus, soferne er damit aussagt: Ich meyne noch nichts von jenen Objecten begriffen zu haben wegen des Gleichgewichts der einander widerstreitenden Gründe. Daher scheint mir auch alles, was zur Widerlegung unsers Zweifels vorgebracht wird, jene Aeußerung selbst zu bestätigen.

Sechs und zwanzigstes Capitel.

Von den skeptischen Ausdrücken: Ich verstehe nicht, Ich begreife nicht.

201. Die Ausdrücke demnach: Ich verstehe nicht, Ich begreife nicht, sind Zeichen der eigenthümlichen skeptischen Gemüthsstimmung, soferne der Skeptiker sich enthält, über die ungewissen Ge-

genstände etwas für itzt zu bejahen oder zu verneinen, wie auch aus dem erhellt, was wir vorher in Ansehung der übrigen skeptischen Ausdrücke erinnert haben.

Sieben und zwanzigstes Capitel.

Von dem skeptischen Ausdrucke: Es giebt für jeden Grund einen gleich starken Gegengrund.

202. Wenn wir sagen: Es giebt für jeden Grund einen gleich starken Gegengrund, so verstehn wir unter jedem Grunde doch nur diejenigen, welche wir untersucht haben. Das Wort Grund nehmen wir aber hier nicht schlechthin, sondern sofferne damit etwas dogmatisch, das heißt in Beziehung auf das Ungewisse, behauptet wird, auch ist nicht blos von Behauptungen die Rede, die aus angenommenen Sätzen durch Schlüsse hergeleitet werden, sondern von allen Sätzen, wodurch auf irgend eine Art etwas dogmatisch behauptet wird. Ein Gleichgewicht legen wir den einander entgegenstehenden Gründen bey, sondern in Beziehung auf die dadurch zu bewirkende oder nicht zu bewirkende Ueberzeugung. Das Entgegenstehn der Gründe heißt hier überhaupt ihr Widerstreit. Wir beziehen auch die ganze obige Aeußerung nur auf das urtheilende Subject. 203. Wenn ich also sage: Jedem Grunde widerstreitet ein gleich starker Gegengrund, so ist dies eben so viel, als ob ich sagte: Jedem von mir untersuchten Grunde, wodurch etwas dogmatisch behauptet wird, scheint mir

mir ein anderer Grund einer dogmatischen Behauptung entgegen zu stehn, der eben so stark, wie jener, ist, die Ueberzeugung zu bewirken, oder nicht zu bewirken; so daß der ganze obige Ausdruck nicht dogmatisch, sondern nur ein Zeichen der Gemüthsstimmung ist, das heißt, dessen, was dem afficirt werdenden Subjecte erscheint. 204. Einige drücken die obige skeptische Aeußerung auch so aus: Jedem Grunde solle ein gleich starker Gegengrund entgegengesetzt werden, als ob sie gleichsam mit einem Imperative sagen wollten: Jedem Grunde einer dogmatischen Behauptung laßt uns selbst einen andern gleich starken dogmatischen Grund zur Bewirkung oder Nichtbewirkung der Ueberzeugung entgegensetzen. 205. Sie geben ferner dem Skeptiker den Rath, daß er, von dem Dogmatiker etwa getäuscht, den Muth nicht sinken lasse, die Prüfung der Behauptungen dieses aufgebe, und so durch seine Unbesonnenheit die unerschütterliche Gemüthsruhe, die er zu besitzen scheint, und die für die Begleiterinn der Unentschiedenheit gehalten wird, wie wir gezeigt haben, wieder einbüße.

Acht und zwanzigstes Capitel.

Anhang zu der Erörterung der skeptischen Ausdrücke.

206. Was wir über die angeführten skeptischen Ausdrücke gesagt haben, mag nach der Absicht dieses Werks, die hierher gehörigen Materien blos kurz durchzugehn, hinreichend seyn; zumal da sich auch

diejenigen daraus erörtern lassen, deren wir nicht erwähnten. Man muß aber bey allen den skeptischen Ausdrücken die Bemerkung gegenwärtig haben, daß wir sie nicht für schlechthin wahr ausgeben, vielmehr eingestehn, daß sie durch sich selbst vernichtet werden können, und nur auf dasjenige beschränkt sind, wovon sie gebraucht werden; so wie ausleerende Arzneyen nicht blos die Feuchtigkeiten aus dem Körper ziehen, sondern sich auch selbst zugleich mit den Feuchtigkeiten aus demselben heraustreiben. 207. Wir sagen ferner, daß wir jene Ausdrücke nicht gebrauchen, als ob sie eigentlich die Dinge bezeichneten, von denen sie gebraucht werden; sondern nur indifferent, oder, wenn man lieber will, abusive; (denn dem Skeptiker geziemt es nicht, über Wörter zu streiten;) da es uns überdem vortheilhaft ist, daß jene Ausdrücke nicht schlechthin und für sich bedeutend, sondern blos beziehungsweise, nehmlich zum Skeptiker. 208. Auch ist zu bemerken, daß wir uns ihrer nicht von allen Dingen im Allgemeinen bedienen. Sie sollen nur von ungewissen Objecten, welche die Dogmatiker untersuchen, dasjenige aussagen, was uns scheint, nicht aber etwas über die absolute Natur derselben bestimmen. Hierdurch, glaub ich, kann jedes Sophisma, das man gegen die skeptischen Ausdrücke vorbringen möchte, widerlegt werden. 209. Da wir also nunmehro den Begriff, das Kriterium, und die Gründe der skeptischen Unentschiedenheit durchgegangen sind, auch die skeptischen Ausdrücke erläutert, und so den Charakter der skep-

tischen

tischen Denkart überhaupt erklärt haben; so folgt nun eine Erörterung des Unterschiedes zwischen der skeptischen und den ihr verwandten Philosophieen, um jene dadurch desto genauer zu bezeichnen. Wir wollen sie zunächst in ihrem Verhältnisse zur Philosophie des Heraklit darstellen.

Neun und zwanzigstes Capitel.

In wie ferne die skeptische Philosophie sich von der Philosophie des Heraklit unterscheide.

210. Daß die Philosophie des Heraklit von der skeptischen Denkart verschieden sey, ist klar. Heraklit entscheidet dogmatisch über viele dunkle Gegenstände; wir aber, wie schon gesagt, nicht. Zwar meynte Aenesidem, daß die skeptische Lehre der Weg zur Philosophie des Heraklit sey, insofern, bevor ein Widerstreit in Ansehung desselben Gegenstandes ist, er in Ansehung desselben Gegenstandes erscheinen muß; und die Skeptiker sagen, daß ein Widerstreit in Ansehung desselben Gegenstandes erscheine, die Anhänger des Heraklit aber eben hiervon zu dem Satze fortschreiten, daß der Widerstreit in Ansehung desselben Gegenstandes wirklich sey. Hierauf antworten wir, daß der Satz, es erscheine ein Widerstreit in Ansehung desselben Gegenstandes, kein Dogma der Skeptiker sey, sondern ein Factum, das nicht blos von den Skeptikern, sondern auch von andern Philosophen, und von allen Menschen wahrgenommen wird. 211. Z. B. Niemand wird leugnen,

[illegible] jungen Menschen ist,
[illegible]. Daher [illegible]
[illegible]
[illegible] Philosophen, [illegible]
[illegible]. Wenn man [illegible]
[illegible]
[illegible] Merkmale [illegible],
[illegible] Aeusserungen folgerte, z. B.
[illegible]
[illegible], so
[illegible] sey. Da
[illegible] von Principien ausgegangen wäre [illegible] nicht blos
[illegible] Philosophen und selbst zu
[illegible] die Sinne fallen;
[illegible] Lehre eher
[illegible] oder andern
Philosophie [illegible] Denkart führe, da
[illegible] Grundlage be-
[illegible] daß die
[illegible] Philosophie des
[illegible] sey, da
[illegible] dogmatisch
[illegible] Anmaßung [illegible] z. B. [illegible]
[illegible] Sache,
[illegible] Gegenstandes [illegible]
[illegible] Dogma,
[illegible] Begriffe
[illegible] gar nichts. Es
[illegible] von einer entgegengesetzten Lehre
zu behaupten, daß eben sie der Weg zu der ihr ent-
ge-

gegenstehenden Lehre sey. Eben so ungereimt ist es also auch, dieses von der skeptischen Denkart in ihrem Verhältnisse zur Philosophie des Heraklit zu sagen.

Dreyßigstes Capitel.

In wie ferne die skeptische Denkart von der Philosophie des Demokrit verschieden sey.

213. Auch die Philosophie des Demokrit soll mit der skeptischen eine Gemeinschaft haben, weil sie auf denselben Principien mit dieser zu beruhen scheint. Daraus, daß das Honig einigen süß, andern bitter scheine, schließe Demokrit, es sey an sich weder süß, noch bitter, und hierin stimme er mit dem skeptischen Worte Nicht mehr das Eine, als das Andere, überein. Allein die Skeptiker brauchen dieses Wort in einem andern Sinne, als wie die Anhänger des Demokrit. Diesen heißt es so viel, als, Ein Ding sey keines von beyden; uns hingegen bedeutet es, Wir wissen nicht, ob das Erscheinende (das Honig) beydes (süß und bitter), oder keines von beyden sey. 214. Demnach unterscheiden wir uns auch hierin von Jenen. Am aller auffallendsten aber ist der Unterschied, sofern Demokrit wirkliche Atomen und ein Leeres behauptet; ein Unterschied, dessen weitere Erörterung überflüßig ist, obgleich Demokrits Philosophie wie die unsrige von der Ungleichheit und dem Widerstreite der Sinnenerscheinungen anhebt.

Ein

Ein und dreyßigstes Capitel.

Ueber den Unterschied zwischen der skeptischen Denkart und der Cyrenaischen.

215. Ferner behaupten Einige, die Cyrenaische Philosophie sey dieselbe mit der skeptischen, weil jene auch blos die Begreiflichkeit der subjectiven Afficirungen einräume. Inzwischen weichen beyde doch von einander ab. Jene erklärt die Wohllust und die leichte Thätigkeit des Körpers für ihr höchstes Ziel; wir hingegen eine ungestörte Gemüthsruhe, welcher der Zweck der Cyrenaiker gerade entgegengesetzt ist. Denn wer die Wohllust als seinen Zweck annimmt, wird beunruhigt, indem er sie genießt und indem er sie vermißt, wie ich in meinem Raisonnement vom Zwecke gezeigt habe. Außerdem entscheiden wir über die Beschaffenheit der äußern Gegenstände gar nichts; anstatt daß die Cyrenaiker dogmatisch behaupten, die Beschaffenheit der Außendinge sey unbegreiflich.

Zwey und dreyßigstes Capitel.

Ueber den Unterschied zwischen der skeptischen Denkart und der Philosophie des Protagoras.

216. Protagoras behauptete, der Mensch sey das Maaß aller Dinge, der wirklichen Dinge, wie sie sind; der nicht wirklichen Dinge, wie sie nicht sind. Der Sinn dieser Behauptung ist, der Mensch sey das Kriterium aller Dinge, oder die

Regel

Regel des Wahren und Falschen, der wirklichen Dinge, wie sie sind, der nicht wirklichen, wie sie nicht sind. Protagoras nimmt also die Dinge blos so, wie sie den Sinnen eines Jeden erscheinen, und statuirt eine nur relativ gültige Erkenntniß. 217. Daher scheint er mit den Pyrrhoniern zusammenzustimmen. Allein er unterscheidet sich dennoch von ihnen, was klar werden wird, sobald wir erst die Meynung des Protagoras hinlänglich werden entwickelt haben. Er sagt, die Materie sey in einem beständigen Flusse; in ihr herrsche ein unaufhörlicher Wechsel zwischen Zunahme und Abnahme; auch die Sinne würden stets verändert nach der Verschiedenheit des Alters und der anderweitigen körperlichen Organisation. 218. Er sagt ferner, die Gründe aller Sinnenerscheinungen lägen in der Materie, so daß die Materie an und für sich selbst Alles das seyn könne, was sie einem Jeden zu seyn scheint. Die Menschen aber nehmen sie zu verschiedenen Zeiten verschieden wahr, je nachdem ihr Verhältniß verschieden ist. Wer sich in einem natürlichen Verhältnisse befindet, nimmt dasjenige in der Materie wahr, was Menschen, die sich in einem natürlichen Verhältnisse befinden, erscheinen kann; so wie umgekehrt, wer in einem widernatürlichen Verhältnisse sich befindet, dasjenige in der Materie wahrnimmt, was Menschen in einem solchen widernatürlichen Verhältnisse erscheinen kann. 219. Derselbe gilt in Beziehung auf die Verschiedenheit des Alters, den Zustand des Schlafes oder Wachens, und jeden andern Zustand,

worin Menschen seyn mögen. Nach dem Protagoras also ist der Mensch das Kriterium der wirklichen Dinge; denn Alles, was Menschen erscheint, ist auch wirklich; was Niemanden erscheint, ist gar nicht wirklich vorhanden. Es erhellt hieraus, daß er dogmatisch entscheide, die Materie sey in einem Flusse; die Gründe aller Erscheinungen seyen in derselben enthalten; was doch ungewiß ist, und worüber wir Skeptiker nichts entscheiden.

Drey und dreyßigstes Capitel.

Ueber den Unterschied zwischen der skeptischen und der akademischen Philosophie.

220. Noch behaupten Einige, daß die akademische Philosophie mit der skeptischen einerley sey; deßwegen müssen wir auch von jener reden. Es sind aber, wie gesagt wird, mehr als drey Akademieen gewesen; die erste und älteste des Plato; die zweyte und mittlere des Arcesilas, eines Zuhörers des Polemo; die dritte und neuere des Karneades und Klitomachus. Einige fügen diesen eine vierte des Philo und Charmides, und Einige noch eine fünfte hinzu, des Antiochus. 221. Wir wollen also von der ältern Akademie anfangen, und die Verschiedenheit ihrer Philosophie von der skeptischen untersuchen. Den Plato erklären Einige für einen Dogmatiker; Andere für einen Zweifler (Aporematiker); und noch Andere für einen Dogmatiker in gewissen Puncten, in andern aber für einen Zweifler. Denn in den gymnastischen

Dia-

Dialogen, wo Sokrates im Dispüte mit andern gleichsam spielend, oder gegen die Sophisten argumentirend, eingeführt wird, hat er nach ihrer Meynung den Charakter eines Zweiflers; den dogmatischen Charakter hingegen, wo er im Ernste spricht, und seine wirkliche Meynung entweder dem Sokrates, oder dem Timaeus, oder einem andern der ältern Philosophen, in den Mund legt. 222. Gegen diejenigen nun, welche den Plato zum Dogmatiker machen, oder theils zum Dogmatiker, theils zum Zweifler, würde es überflüßig seyn, etwas zu sagen; denn diese gestehn eben dadurch selbst ein, daß er von uns verschieden sey. Ob er aber reiner Skeptiker war, haben wir in unsern skeptischen Commentarien weitläufiger untersucht. Hier wollen wir nun die Hauptpuncte kurz berühren, und zwar so, daß wir den Raisonnements des Menodot und Aenesidem, der Häupter der skeptischen Parthey, folgen. Diese bemerken, daß, wenn Plato die Existenz der Ideen annehme, oder eine Vorsehung, oder behaupte, daß ein tugendhaftes Leben einem lasterhaften vorzuziehen sey, so philosophire er dogmatisch, er möge nun die wirkliche Existenz jener Gegenstände schlechthin behaupten, oder sie blos für wahrscheinlicher als das Gegentheil halten; denn auch in dem letztern Falle, sofern er eine Meynung der andern vorziehe als gewiß oder ungewiß, weiche er von der skeptischen Form ab, als welcher diese Art zu philosophiren, wie wir oben gesagt haben; ebenfalls fremd ist. 223. Wenn aber auch Plato sich über manche Din-

ge auf skeptische Art ausdrückt, wie z. B. wenn er nur der Uebung wegen disputirt, so ist er doch darum noch kein Skeptiker. Denn wer über irgend eine Materie dogmatisch entscheidet, oder irgend eine Vorstellung der andern vorzieht, um die Wahrheit oder Unwahrheit in Ansehung eines unbekannten Objects zu bestimmen; der hat als Philosoph den dogmatischen Charakter, wie es auch Timon ausdrückt, da wo er vom Xenophanes spricht. 224. Nachdem er ihn in mehrfacher Hinsicht gelobt hat, — denn die Sillen sind sogar nach ihm benannt, — läßt er ihn folgendermaßen klagen:

O hätt' auch ich dem verkehrten Sinn' entgegengewirket
Auf das Gegentheil blickend! — Mich täuscht' ein trüglicher Abweg.
Schon ein Greis, erfreuet mich doch nicht die Fülle der Wahrheit;
Denn wo richt' ich ihn hin den denkenden Geist! In das Eine
Gleich sich selber ist alles entschwunden, und alles Vorhandne
Stellt mir von allen Seiten nur Eine sich gleiche Natur dar.

Eben deßwegen sagt auch Timon vom Xenophanes, er sey nur halb frey von dem dogmatischen Dünkel gewesen, weil er nicht ganz davon entfernt war:

Xenophanes, halb frey vom Dünkel, der Spötter Homerischen Truges,

Bildete

Bildete sich einen Gott, gemeinen Menschen
unkennbar,
Ueberall gleich, nur durch Denken zu fassen,
und selbst ein Gedanke.

225. In der That wich das Dogma des Xenophanes von der gemeinen Vorstellungsart ganz ab, alles sey Eins, und Gott sey in Allem. Er sey rund, keiner Afficirung unterworfen, unveränderlich, ein Vernunftwesen. Hieraus erhellt auch bald, worin Xenophanes sich von uns unterscheide. Ferner erhellt auch aus dem Gesagten, daß Plato, wenn er auch an Manchem zweifelte, doch, sofern er scheint in gewissen Stücken über die Beschaffenheit unbekannter Gegenstände zu entscheiden, oder von ungewissen Meynungen einige als gewisser den übrigen vorzuziehn, kein Skeptiker seyn könne.

226. Aber auch die Anhänger der neuern Akademie, selbst wenn sie behaupten, Alles sey unbegreiflich, sind doch von den Skeptikern verschieden, vielleicht eben dadurch, daß sie Alles für unbegreiflich erklären; denn sie behaupten dieses schlechthin; anstatt daß der Skeptiker nicht durchaus daran verzweifelt, daß etwas begriffen werden könne. Noch offenbarer weichen sie von den Skeptikern in der Beurtheilung der Güter und Uebel ab. Die Akademiker erklären sich über das Gut oder das Uebel nicht so wie wir; sondern sie halten es für wahrscheinlicher, daß das, was sie Gut nennen, wirklich ein Gut, als daß es das Gegentheil sey, und in Ansehung des Uebels eben

 so;

so; dahingegen wir kein Ding so für ein Gut oder Uebel erklären, daß wir diese unsere Erklärung für wahrscheinlich hielten, sondern, ohne hierüber zu entscheiden, der gewöhnlichen Lebensart folgen, um nicht ganz unthätig zu seyn. 227. Ferner sagen wir, daß, soferne es auf Gründe ankommt, die Vorstellungen in Beziehung auf Gewißheit oder Ungewißheit einander gleich seyen; die Akademiker aber halten einige für wahrscheinlich, andere für unwahrscheinlich; und von den wahrscheinlichen nehmen sie sogar verschiedene Gattungen an. Einige erklären sie für blos wahrscheinlich; andere für wahrscheinlich und durch Untersuchung bewährt; noch andere für wahrscheinlich, durch Untersuchung bewährt, und keinem Zweifel weiter ausgesetzt. Wenn z. B. in einem dunkeln Hause ein auf irgend eine Art gewundenes Seil läge, so wäre die Vorstellung davon, es sey eine Schlange, die zufällig hineingekommen wäre, blos wahrscheinlich. 228. Wer aber genau zugesehen, und zugleich die Nebenumstände erwogen hätte, daß das Ding sich nicht bewege, die und die Farbe habe, u. s. w., der würde es für ein Seil halten, und diese seine Vorstellung wäre wahrscheinlich, und zugleich durch genaue Untersuchung bewährt. Eine Vorstellung endlich, die gar keinem Zweifel ausgesetzt wäre, dürfte folgende seyn: Herkules soll die verstorbene Alcestis wieder aus der Unterwelt zurückgeführt und dem Admet gezeigt haben. Dieser hielt die Vorstellung von der Alcestis für wahrscheinlich und zugleich durch genaue Untersuchung bewährt.

Weil

Weil er aber doch wußte, daß sie gestorben sey, so wurde er hierdurch dennoch in seiner Ueberzeugung wankend, und zweifelte an der Wahrheit jener Vorstellung. Diese wäre also noch um einen Grad wahrscheinlicher gewesen, wenn der Zweifel gar nicht hätte statt finden können. 229. Die neuern Akademiker ziehen demnach einer blos wahrscheinlichen Vorstellung diejenige, die wahrscheinlich und zugleich durch Untersuchung bewährt ist, vor; beyden aber wiederum diejenige, die wahrscheinlich, durch Untersuchung bewährt, und zugleich keinem Zweifel ausgesetzt ist. Obgleich ferner die Akademiker sowohl als die Skeptiker sagen, daß sie gewissen Dingen beypflichten, so ist doch auch hierin ein großer Unterschied zwischen ihren beyderseitigen Philosophieen. 230. Das Wort Beypflichten wird in verschiedenem Sinne gebraucht, bald für Nicht widerstreiten, sondern Blos folgen ohne lebhafte Theilnahme und Neigung zu der Sache; wie man wohl von einem Knaben sagt, daß er seinem Erzieher folge; bald bedeutet es, Einer Sache beystimmen mit festem Entschlusse und gemeinschaftlicher affectvoller Theilnahme an dem, was der Andere meynt und will; wie z. B. ein Taugnichts dem beypflichtet, der ihm eine verschwenderische Lebensart anpreist. Wenn also Karneades und Klitomachus mit lebhaftem Interesse einer Sache beypflichten und sie für wahrscheinlich halten; wir aber blos nachgeben ohne irgend ein Interesse oder Affect; so zeigt sich, daß wir uns auch hierin von Jenen unterscheiden. 231. Ferner in der Lehre vom

höchsten Endzwecke weichen wir von der neuern Akademie ab. Diejenigen, die sich nach den Zusätzen dieser bilden, handeln auch im gemeinen Leben nach Gesetzen der Wahrscheinlichkeit; wir aber, die wir blos den Gesetzen, Gewohnheiten und natürlichen Trieben folgen, leben unabhängig von jeder Theorie. Wenn es die beabsichtigte Kürze erlaubte, könnten wir noch mehr Puncte berühren, um den Unterschied zwischen uns und den neuern Akademikern darzuthun.

232. Arcesilas, der, wie gesagt, der Stifter der mittlern Akademie war, scheint mir in seiner Art zu philosophiren eine große Aehnlichkeit mit den Pyrrhoniern zu haben; so daß ihre und unsere Lehre fast dieselbe ist. Denn er entscheidet nicht, weder über die Existenz, noch über die Nichtexistenz eines Dinges; er zieht auch keine Vorstellung der andern als gewisser oder ungewisser vor; sondern er hält bey Allem den Beyfall zurück, und erklärt diese Zurückhaltung des Beyfalls für den Zweck des Philosophirens, mit dessen Erreichung, wie wir lehren, die unerschütterliche Gemüthsruhe gewonnen wird. 233. Er meynt außerdem, daß die Unentschiedenheit ein Gut; das einseitige Entscheiden hingegen ein Uebel sey. Indessen könnte man doch einwenden, daß wir dieses Urtheil fällten in Beziehung auf die Art, wie uns die Dinge erscheinen, nicht dogmatisch; Arcesilas aber so urtheile, als ob sich die Dinge so von Natur verhielten, indem er dogmatisch die Zurückhaltung

tung des Beyfalls für ein Gut, und den Beyfall für ein Uebel erkläre. 234. Könnte man auch demjenigen Glauben beymessen, was von ihm erzählt wird, so soll er zwar dem äußern Scheine nach ein Pyrrhonier, in der That aber ein Dogmatiker gewesen seyn. Er habe durch seine Zweifel nur seine Schüler auf die Probe gestellt, ob sie fähig wären, die Lehre des Plato zu fassen; daher sey er für einen Zweifler (Aporetiker) gehalten worden; seinen talentvollern Schülern habe er aber das Platonische System vorgetragen. Deßwegen habe Aristo von ihm gesagt:

Von vorne ist er Plato, von hinten Pyrrho
in der Mitte Diodorus;

weil er sich der Dialektik des Diodor bedient, und doch die Miene eines Platonikers angenommen habe.

235. Philo erklärte, in Beziehung auf das Stoische Kriterium der Begreiflichkeit, die Dinge für unbegreiflich; in Beziehung auf die Natur der Dinge selbst aber räumte er die Begreiflichkeit derselben ein. Antiochus führte die Stoa in die Akademie ein, so daß man von ihm sagt, er habe in der Akademie auf gut Stoisch philosophirt; denn alle Dogmen der Stoiker fand er beym Plato. Es ist hieraus schon hinlänglich klar, wie sich die skeptische Parthey von der vierten und fünften Akademie unterscheide.

Vier und dreyßigstes Capitel.

[illegible] der Empiriker unter den Aerzten mit den Skeptikern dieselbe sey?

[illegible] Einige der Meynung sind, daß [illegible] den Aerzten dieselbe Parthey mit [illegible]; so muß man wissen, [illegible] behaupten, die unbe[illegible] begriffen werden, [illegible] seyen, und [illegible] des Skeptikers nicht [illegible] zu halten; sondern [illegible] sich zur Parthey [illegible]. Denn diese [illegible] allen, die [illegible] Gegenstände [illegible] zu ent[illegible] oder nicht; [illegible] von [illegible] was ihr [illegible], und so mit [illegible] Weg betritt. Denn wir sag[illegible] daß das gemeine Leben, in welchem auch [illegible] sich herumtreibt, vierfach sey, sofern [illegible] theils durch die Antriebe der Natur, [illegible] den Zwang der Affecirungen, theils [illegible] Beschaffenheit der Gesetze und Gewohnhei[illegible], [illegible] endlich durch die Beschäftigung mit Kün[illegible] und Wissenschaften bestimmt wird. So wie nun [illegible] Skeptiker durch die Gewalt der Affecirungen, z. B. [illegible] den Hunger und Durst zum Essen und Trinken,

an=

angetrieben wird; so läßt sich auch der medicinische Methodiker durch die bemerkten Zustände zum Gebrauche angemessener Arzneymittel bewegen. Verstopfung und Verhärtung sucht er zu erweichen, so wie Jemand, der vom heftigen Froste erstarrt ist, sich wärmt; und umgekehrt Erschlaffung und Durchfall sucht er zu hemmen, so wie diejenigen, die im Bade durch zu starkes Schwitzen abgemattet werden, den Schweiß zu hemmen suchen, und sich deßhalb in die frische Luft begeben. Was der Natur fremd und zuwider ist, bemüht er sich ihr angemessen zu machen, oder zu entfernen; so wie auch die Hunde, wenn sie sich einen Splitter in den Fuß getreten haben, sofort eilen, ihn herauszuziehn. 239. Um nicht zu weitläufig zu werden, glaub ich, daß Alles, was die Methodiker auf diese Weise thun und vorschreiben, durch die Gewalt der natürlichen und widernatürlichen Empfindungen bestimmt werde, wie bey den Skeptikern. Auch darin kommen die beyden Partheyen überein, daß sie jede dogmatische Meynung verwerfen, und auch ihre Ausdrücke in gleichgültiger Bedeutung gebrauchen. 240. So wie der Skeptiker sich der Ausdrücke: Ich entscheide nichts, Ich begreife es nicht, bedient; so braucht der Methodiker die Ausdrücke: Gemeinschaftlich, Dahin gehörig, und ähnliche, als indifferent. Auch das Wort Erkenntniß nimmt er nicht in dogmatischem Sinne, sondern für die Gemüthsstimmung, in welcher wir durch die natürlichen und widernatürlichen Afficirungen auf die Mittel geleitet werden, die denselben entsprechen, wie ich

beym

beym Durste, Hunger u. d. gl. gezeigt habe. 241. Aus allem diesen läßt sich schliessen, daß zwar nicht schlechthin, aber doch vergleichungsweise, die Parthey der Methodiker unter den Aerzten eine grössere Aehnlichkeit mit der skeptischen habe, als irgend eine andere. Da wir also nunmehro auch die Vorstellungsarten durchgegangen sind, die der skeptischen verwandt zu seyn scheinen; so wollen wir hier die Abhandlung von der Skepsis überhaupt oder das erste Buch des Entwurfs vom Pyrrhonismus endigen.

Entwurf

des

Pyrrhonismus.

Zweytes Buch.

Entwurf des Pyrrhonismus.

Zweytes Buch.

Erstes Capitel.

Ob der Skeptiker überhaupt fähig sey, Behauptungen der Dogmatiker zu untersuchen?

Da wir eine Untersuchung gegen die Dogmatiker unternommen haben, so wollen wir jeden Theil der sogenannten Philosophie kurz und im Allgemeinen durchgehen. Vorher aber wollen wir denen antworten, die beständig im Munde führen, daß der Skeptiker durchaus unfähig sey, sowohl ihre dogmatischen Behauptungen zu verstehn, als sie zu prüfen. 2. Sie raisonniren so: Entweder begreift der Skeptiker, was die Dogmatiker behaupten, oder er begreift es nicht. Im erstern Falle, wie kann er an dem zweifeln, was er doch vorgiebt begriffen zu haben? Im andern Falle hat er gar kein Urtheil darüber,

ider, eben weil er es nicht begreift. 3. Wer z. B. nicht weiß, was ein umgekehrter Sorit, oder ein hypothetischer Schluß ist, wird auch nicht darüber urtheilen können. Eben so wenig kann derjenige, der die dogmatischen Behauptungen nicht gründlich kennt, gegen sie argumentiren. Der Skeptiker ist also überhaupt unfähig, die Behauptungen der Dogmatiker zu prüfen. 4. Diejenigen, die so raisonniren, mögen uns doch vor allem Andern sagen, in welchem Sinne sie hier das Wort Begreifen (καταλαμβανειν) nehmen? Ob es blos Verstehn (νοειν) bedeuten soll, ohne selbst etwas über die Existenz der Dinge, wovon die Rede ist, zu entscheiden, oder Verstehn und zugleich die Existenz desjenigen annehmen, was behauptet wird. Wenn sie Begreifen nennen, einem Begriffe so beypflichten, daß man ihn für einen Abdruck des wirklichen Gegenstandes hält, der ohne diesen wirklichen Gegenstand nicht seyn würde; so werden sie vielleicht selbst nicht zugeben, daß man nicht Dinge untersuchen könne, welche man nicht begreift. 5. Z. B. Wenn der Stoiker gegen die Behauptungen der Epikureer argumentirt, Gott sey eine besondere Substanz, oder Es gebe keine Vorsehung, oder Die Wohllust sey ein Gut; so fragt es sich: Begreift er diese Behauptungen oder nicht? Begreift er sie, so giebt er (nach dem obigen Sinne des Wortes Begreifen) die Existenz der Gegenstände derselben zu, und wirft dadurch selbst die Stoische Lehre über den Haufen; begreift er sie nicht, so kann er gar nicht gegen sie argumentiren. Dasselbe könnte man auch von den

An-

Anhängern anderer philosophischer Partheyen sagen, wenn sie gegen abweichende Meynungen ihrer Gegner raisonniren wollen; und so könnten die Dogmatiker selbst über keinen einzigen Gegenstand mit einander streiten. Ja es würde, genau und im Ernste genommen, die ganze dogmatische Philosophie umgestoßen, und die skeptische dagegen begründet werden, wenn eingeräumt würde, Niemand könne einen Gegenstand untersuchen, der nicht von ihm begriffen worden sey, (in der obigen Bedeutung des Worts). 7. Denn wer über irgend einen dunkeln Gegenstand dogmatisch entscheidet, der wird entweder sagen, er habe die Sache, worüber er entscheide, begriffen; oder, er habe sie nicht begriffen. Sagt er, er habe über die Sache entschieden, bevor er sie begriffen, so ist seine Entscheidung ungültig. Sagt er, er habe entschieden, nachdem er die Sache begriffen, so wird er ferner entweder sagen, die Sache habe ihm unmittelbar eingeleuchtet, oder, er habe sie erst nach vorgängiger Forschung und Untersuchung begriffen. 8. Im erstern Falle, wenn er einen dunkeln Gegenstand dadurch begriffen haben will, daß ihm derselbe unmittelbar einleuchtete; so wäre der Gegenstand nicht dunkel, sondern vielmehr Allen auf gleiche Weise einleuchtend, von Allen anerkannt, und im geringsten nicht streitig. Gleichwohl ist der Streit der Dogmatiker über alle dunkle Gegenstände bisher nicht zu schlichten gewesen. Unmöglich kann also der Dogmatiker, wenn er über die wirkliche Beschaffenheit eines dunkeln Gegenstandes dogmatisch entscheidet, denselben in seiner unmittel-

Verschlimmerung derselben abzuhelfen trachten, zu bewirken pflegen, daß sie gut und unverdorben scheinen; so werden wir, wenn jener Kluge uns etwas sagt, nicht wissen, ob er die Dinge nach ihrer wahren und wirklichen Beschaffenheit darstelle; oder ob er etwas, wovon er selbst weiß, daß es falsch sey, als wahr vorbringe, und uns zumuthe, daß wir es für wahr annehmen sollen, weil er klüger als alle Menschen sey, und deßwegen von uns gar nicht widerlegt werden könne. Wir werden daher jenem Klugen als Richter des Wahren um nichts größern Beyfall schenken, weil er zwar die Wahrheit zu lehren vorgiebt, aber aus übergroßer Geschicklichkeit das Falsche uns statt des Wahren aufzubürden geneigt seyn wird. Aus diesen Gründen würde folglich in der Beurtheilung der Gegenstände auch demjenigen nicht zu trauen seyn, der für den Klügsten von Allen gilt.

43. Meynt Jemand, daß man der Denkart der Meisten beystimmen müsse, so werden wir ihm erwiedern, daß dieses eitel und thöricht sey. Denn erstlich ist das Wahre vielleicht eine Seltenheit, und es wäre wohl möglich, daß ein Einziger viel klüger wäre, als Viele; zweytens giebt es Mehr, die einem gewissen angenommenen Kriterium widersprechen, als die in Ansehung desselben mit einander gleich denken. Alle, welche irgend ein Kriterium des Wahren angegeben haben, verschieden von demjenigen, in Ansehung dessen einige zusammenstimmten, finden an diesen Gegner, und die Zahl derselben ist im-

stellt werden können. Die Fähigkeit, durch Vorstellungen zu verstehn, kann doch dem Skeptiker nicht abgesprochen werden, sofern unter Vorstellungen nichts weiter als die leidentlichen Afficirungen gedacht wird, die in ihm entstehn, und die ihm wirklich im Bewußtseyn vorschweben; zumal da er nicht annimmt, daß das, was er sich vorstellt, nothwendig so beschaffen seyn müsse, wie er es sich vorstellt. Denn wir stellen uns nicht blos existirende Dinge vor, wie man sie nennt, sondern auch nicht existirende. Daher bleibt der Skeptiker immer seinem Charakter getreu, er mag blos vorstellen, oder auch die Vorstellungen untersuchen; und wir haben schon erklärt, daß er dem, was ihm vermöge der Afficirungen im Bewußtseyn vorschwebt, beypflichte, als Etwas, das ihm erscheine. 11. Nun mögen aber die Dogmatiker danach sehen, daß sie nicht ihrerseits von der Untersuchung ausgeschlossen werden. Denn daß diejenigen, die in Ansehung der wirklichen Beschaffenheit der Dinge ihre Unwissenheit bekennen, in der Untersuchung fortfahren, ist nicht unschicklich, hingegen ist es unschicklich bey denen, welche sie schon durch und durch erkannt zu haben glauben. Diese leztern haben, wie sie selbst wähnen, ihre Untersuchung bereits vollendet; jene halten in Beziehung auf das, worüber die Untersuchung angestellt wird, ihre Entscheidung immer zurück, weil sie es noch nicht gefunden zu haben glauben. 12. Wir wollen also nunmehro ganz kurz jeden Theil der sogenannten Philosophie untersuchen; und da unter den Dogmatikern ein großer Streit über

die Theile der Philosophie gewesen ist, indem Einige nur Eine Philosophie überhaupt, Andere zwey, Andere [illegible] Theile derselben annehmen (welchen Streit [illegible] zu erörtern [illegible] nicht gehört); so wollen [illegible] der sich vorzüglich [illegible] der Philosophie ausgezeichnet zu [illegible] Unterschiedlichkeit anführen, und [illegible] Untersuchung betrachten.

[illegible] Capitel.

[illegible] Untersuchung gegen die Dogmatiker [illegible]?

[illegible] Stoiker und Einige andere scheiden [illegible] drey Theile, die Logik, Physik, [illegible] fangen die Wissenschaft mit der [illegible] lebhaft unter ihnen gestritten ist, [illegible] Theile man anfangen müsse. Ohne uns [illegible] bestimmt zu erklären, wollen wir [illegible] folgen, und da alle jene drey Theile der [illegible] des Kriterium's bedürfen; die Unter[illegible] des Kriterium's aber zu der Logik zu ge[illegible] so wollen wir mit der Untersuchung [illegible] Kriterium's und des logischen Theiles über[illegible] Anfang machen.

Drittes

Drittes Capitel.

Vom Kriterium des Wahren und Falschen.

14. Vor Allem andern ist zu bemerken, daß ein Kriterium entweder dasjenige sey, nach welchem beurtheilt werden soll, ob Etwas existire, oder nicht; oder dasjenige, wobey wir uns im gemeinen Leben beruhigen. Unsre Absicht ist gegenwärtig, über das Kriterium zu disputiren, soferne es eine Regel des Wahren und Falschen seyn soll. Denn von dem Kriterium in der andern Bedeutung haben wir bereits geredet, wo wir von der Skepsis überhaupt handelten.

15. Das Kriterium nun, worauf es hier ankommt, wird dreyfach genommen, als gemeinsam, als besonders, und als ganz besonders. Als gemeinsam ist es jedes Maaß eines Begriffes, in welcher Bedeutung auch Naturdinge Kriterien genannt werden, z. B. der Gesichtssinn. Als besonders ist es jedes künstliche Maaß eines Begriffes, wie ein Lineal, der Durchmessers eines Cirkels. Als ganz besonders ist es jedes künstliche Maaß des Begriffes von irgend einem dunkeln Gegenstande. In dieser Bedeutung heißen die Maaßstäbe, die im gemeinen Leben gebraucht werden, nicht Kriterien, sondern nur diejenigen, die zur Logik gehören, und auf welche sich die Dogmatiker bey Beurtheilung der Wahrheit berufen.

16. Unsere Disputation betrift nun vorzüglich die letztere logische Regel des Wahren und Falschen. Aber auch diese kann dreyfach bestimmt werden: in Hinsicht auf das: Von wem (τὸ ὑφ' οὗ, A quo), auf das

Wodurch (τὸ δι' ὃ, Per quod), und auf das Wonach (τὸ καθ' ὃ, Secundum quod). Z. B. Von wem? vom Menschen; Wodurch? durch die Sinne oder den Verstand; Wonach? nach der Vorstellung, welcher gemäß der Mensch mittelst eines jener Kriterien urtheilt. 17. Es schien uns nothwendig, dieses voraus zu schicken, um das Object der Untersuchung gehörig zu bestimmen. Itzt gehn wir zur Widerlegung derer fort, die sich anmaaßen, das Kriterium der Wahrheit eingesehn zu haben.

Viertes Capitel.

Ob es ein Kriterium der Wahrheit gebe?

18. Unter denen, die sich mit der Untersuchung des Kriterium's der Wahrheit beschäftigt haben, behaupten Einige, wie die Stoiker und mehrere, es gebe eine gewisse Regel des Wahren und Falschen; Andere, es gebe keine, wie z. B. Xeniades aus Korinth, Xenophanes aus Kolophen, dessen Spruch war: Alles ist Wahn; wir endlich entscheiden nicht, ob es eines gebe oder nicht. 19. Der ganze Streit, muß man zugeben, läßt sich entweder entscheiden, oder nicht; sagt man, er sey nicht zu entscheiden, so räumt man damit das skeptische Resultat ein; sagt man, er lasse sich entscheiden, so muß man ein Kriterium angeben, wonach er entschieden werden soll, da es an einem gemein anerkannten Kriterium gebricht, und wir nicht einmal wissen,

wissen, ob überall eines existire, sondern erst hiernach forschen. 20. Um also den Streit über das Kriterium zu beurtheilen, müssen wir ein anerkanntes Kriterium haben, wonach wir ihn beurtheilen können; und um ein anerkanntes Kriterium zu haben, müssen wir vorher jenen Streit über das Kriterium beurtheilen. Da wir aber auf diese Weise in den Diallelus gerathen, so bleibt kein Weg übrig, das gesuchte Kriterium aufzufinden. Daß hypothetisch ein Kriterium angenommen werde, können wir nicht zugeben; denn wollte man ein Kriterium nach einem vorausgesetzten Kriterium beurtheilen, so würde man in's Unendliche zurückgetrieben werden. Sofern auch die Demonstration eines Kriterium's bedarf, das Kriterium aber wiederum einer Demonstration, verfallen wir hier ebenfalls in den Diallelus.

21. Ob wir gleich das Gesagte für hinlänglich halten, die Anmaaßung der Dogmatiker in ihren Behauptungen vom Kriterium des Wahren aufzudecken; so wollen wir doch, um sie auf eine noch mannichfaltigere Art widerlegen zu können, noch etwas länger hierbey verweilen. Zwar wollen wir nicht alle und jede Meynungen über jenes Kriterium einzeln anführen und prüfen; (denn der Streit darüber geht in's Unendliche, und würde uns vom geraden Wege der Untersuchung ableiten); sondern, da das Kriterium, wovon die Rede ist, dreyfach bestimmt wird, in Hinsicht auf das Von wem, Wodurch, und Wonach, so wollen wir es in jeder dieser Hinsichten durchgehen, und zeigen, daß es in keiner

der Beurtheilung der Dinge lediglich dem Verstande folgen müsse, werden uns erstlich nicht beweisen können, daß sich begreifen lasse, was denn der Verstand eigentlich sey? Gorgias sagt, es sey überall nichts vorhanden, auch nicht einmal der Verstand; Andere behaupten hingegen die Existenz desselben; und wie will man diesen Streit entscheiden? Er kann weder durch den Verstand entschieden werden; denn sonst würde man sich auf ein Kriterium berufen, worüber gerade gestritten wird; noch durch irgend etwas Anderes; da nach der itzt angenommenen Voraussetzung es sonst kein Kriterium giebt, wodurch geurtheilt werden könnte. Es wird also nicht zu entscheiden und unbegreiflich seyn, ob ein Verstand existire, oder nicht Hieraus ergiebt sich wiederum, daß man in der Beurtheilung der Dinge nicht dem bloßen Verstande folgen könne, da man von ihm selbst noch keinen Begriff hat. 58. Zugestanden indessen, der Verstand könne begriffen werden, und er existire wirklich als allgemein anerkannt; so sage ich dennoch, daß er die Dinge nicht beurtheilen könne. Denn wenn er sich selbst nicht einmal genau wahrnimmt, und über seine Substanz, über die Art seiner Entstehung, über seinen Sitz, zweifelt; wie will er etwas von den andern Dingen genau begreifen können? 59. Würde auch eingeräumt, der Verstand sey ein Vermögen der Beurtheilung der Gegenstände; so läßt sich doch nicht einsehen, auf welche Art wir durch ihn urtheilen sollen. Denn da es eine große Verschiedenheit der Begriffe vom Verstande giebt, indem er nach dem

Gorgias

Gorgias Nichts, nach dem Heraklit Alles, nach Andern theils Etwas seyn, theils Etwas nicht seyn soll; so wird es uns an einem Kriterium gebrechen, die verschiedenen Meynungen über den Verstand zu beurtheilen, und wir werden nicht entscheiden dürfen, daß wir nur dem Verstande Jenes, nicht aber dem Verstande Dieses, zu folgen hätten. 60. Wollten wir es wagen, durch einen individuellen Verstand zu urtheilen, und uns an eine der entgegengesetzten Partheyen anschließen; so würden wir das Streitige als schon entschieden voraussetzen. Wollten wir aber durch etwas Anderes außer dem Verstande urtheilen; so würden wir uns selbst widersprechen, da die Dinge durch den bloßen Verstand beurtheilt werden sollen. 61. Ohnehin können wir aus dem, was über das Kriterium Von Wem geurtheilt werden soll, gesagt ist, darthun, daß wir weder zu entdecken im Stande sind, wessen Verstand der vorzüglichere sey; noch auch, wenn wir den vorzüglichsten Verstand von allen, die gegenwärtig leben und vor uns gelebt haben, aufgefunden hätten, (da es ungewiß ist, ob nicht in der Zukunft Jemandes Verstand noch vorzüglicher als selbst dieser seyn würde), uns berechtigt halten mögen, dem Urtheile desselben zu folgen. 62. Sogar wenn wir einen so vollkommnen Verstand annehmen, daß er durch keinen andern übertroffen werden könnte, werden wir demjenigen, der durch ihn urtheilt, doch nicht beypflichten dürfen, aus Besorgniß, daß, ungeachtet er etwas Falsches vorbringt, er uns, vermöge der Ueberlegenheit seines Ver-

mit die Unbegreiflichkeit der Seele zu. Nehmen sie aber an, er lasse sich entscheiden, so müssen sie uns sagen, nach welchem Kriterium sie ihn entscheiden wollen. Nach dem Sinnenzeugnisse können sie ihn nicht entscheiden, weil sie behaupten, daß die Seele nur durch den Verstand gedacht werden könne. Soll er durch den Verstand entschieden werden, so werden wir ihnen entgegnen, daß in der Seele nichts unbekannter sey, als der Verstand, was die Urtheile derer beweisen, die zwar über die Existenz einer Seele einig, aber in Ansehung des Verstandes im großen Streite mit einander sind. 33. Soll demnach durch den Verstand die Seele begriffen, und der Streit darüber entschieden werden, so würde man durch Etwas entscheiden wollen, worüber der Streit noch größer ist, und das wäre ungereimt. Mithin auch durch Schlüsse ließe sich der Streit über die Seele nicht entscheiden, und so bliebe überhaupt nichts übrig, wodurch er zu entscheiden wäre. Wir müssen daher die Seele wohl unbegreiflich nennen, und die Folgerung zugeben, daß auch der ganze Mensch nicht begriffen werden könne.

34. Mag man indessen auch die Begreiflichkeit des Menschen überhaupt einräumen, so ließe sich doch vielleicht auf keine Weise darthun, daß die Gegenstände gerade von ihm beurtheilt werden müßten. Wer dieses behauptet, muß es entweder beweisen, oder behauptet es ohne Beweis. Beweisen kann er die Behauptung nicht. Denn der Beweis müßte wahr und anerkannt, folglich selbst von Jemandem

be-

und nicht Jener, zu folgen habe? eine Frage, die aus Mangel eines Kriterium's, um die Verschiedenheit der Sinne und des Verstandes zu beurtheilen, gar nicht beantwortet werden kann. 65. Wollen wir die Sinne und den Verstand der Menschen durch Sinne und Verstand beurtheilen, so machen wir das Streitige zum Entscheidungsgrunde; denn darüber wird ja eben gestritten, ob überall durch Sinne und Verstand sich urtheilen lasse? 66. Ferner muß man bedenken, daß Sinne und Verstand entweder durch die Sinne oder durch den Verstand, oder die Sinne durch die Sinne, und der Verstand durch den Verstand, oder endlich die Sinne durch den Verstand, und der Verstand durch die Sinne beurtheilt werden müßten. Sollen nun durch die Sinne oder durch den Verstand Beyde (Sinne und Verstand) beurtheilt werden, so wird man Beyde nicht mehr nach Beyden beurtheilen, sondern nur nach Einem oder dem Andern, und davon werden die oben erwähnten Zweifel die Folge seyn. 67. Sollen die Sinne durch die Sinne, und der Verstand durch den Verstand beurtheilt werden; so widerstreiten die Sinne des Einen den Sinnen des Andern, und der Verstand des Einen dem Verstande des Andern, und wenn man unter diesen einander widerstreitenden Sinnen einen zum Entscheidungsgrunde wählt, wird man das Streitige durch das Streitige entscheiden, und dasselbe wird in Ansehung eines Verstandes, als etwanigen Entscheidungsgrundes, der Fall seyn. 68. Will man aber den Verstand durch die Sinne, und die Sinne durch den Verstand be-

beurtheilen, so verfällt man ebenfalls in den Diallelus; denn um die Sinne zu beurtheilen, muß man vorher den Verstand beurtheilt haben, und um den Verstand zu beurtheilen, vorher die Sinne.

69. Da also die Kriterien weder durch Kriterien derselben Art beurtheilt werden können, noch beyde Arten durch die eine, und auch nicht wechselsweise durch Kriterien verschiedener Art; so werden wir überhaupt einen Verstand dem andern, die Sinne des Einen den Sinnen des Andern, nicht vorziehen können, und es wird uns folglich an einem Kriterium, Wodurch wir urtheilen sollen, gänzlich fehlen. Denn wenn wir weder nach den Sinnen und dem Verstande Aller urtheilen können, noch einsehen, nach welchen wir urtheilen müssen, und nach welchen nicht; so bleibt uns überhaupt nichts übrig, wodurch die Dinge beurtheilt werden mögen. Es kann demnach auch aus diesen Gründen gar kein Kriterium, Wodurch geurtheilt werden soll, existiren.

Siebentes Capitel.

Von dem Kriterium: Wonach geurtheilt werden soll?

70. Wir hätten nunmehro das Kriterium, Wonach die Dinge beurtheilt werden sollen, zu untersuchen. Hier müssen wir zuvörderst bemerken, daß wir nicht einsehen können, was eine Vorstellung sey. Die Vorstellung wird erklärt als ein Eindruck

druck in der Vernunft (τυπωσις εν ἡγεμονικῳ). Da nun die Seele und die Vernunft luftartig sind, oder noch etwas Feineres als Luft, wie man glaubt, so wird sich Niemand einen Eindruck darin denken können, weder hineinwärts, noch erhoben, wie wir bey den Siegeln sehn. Auch nicht vermöge einer seltsamerweise erdichteten Veränderungskraft wird man sich die Vorstellung in der Seele zu denken im Stande seyn. Denn die Seele wäre nicht im Stande, so viel Lehrsätze aufzufassen und im Gedächtnisse zu bewahren, als eine einzige Wissenschaft ausmachen, weil die immer hinzukommenden neuen Veränderungen die frühern verwischen würden. 71. Könnte man sich aber auch die Vorstellung als etwas Objectives denken, so würde sie dennoch unbegreiflich seyn, weil sie eine Afficirung der Vernunft ist, und die Vernunft selbst, wie wir gezeigt haben, sich nicht begreifen läßt. 72. Wollten wir auch die Begreiflichkeit der Vorstellung einräumen, so würden doch die Dinge nicht durch sie beurtheilt werden können. Denn sie beziehet sich nicht unmittelbar auf die äußern Gegenstände, und nimmt, wie man sich ausdrückt, Bilder von ihnen auf, sondern mittelst der Sinne. Diese aber begreifen die äußern Gegenstände nicht, sondern vielleicht nur ihre eigenen Afficirungen. Also könnte auch die Vorstellung sich nur auf die Afficirung der Sinne beziehen, die noch von dem Außendinge verschieden ist. Das Honig ist nicht mit meiner Empfindung der Süßigkeit desselben identisch, und eben so wenig der Wermuth mit meiner Empfindung

dung seiner Bitterkeit, sondern beyde sind verschieden. 73. Ist aber die Afficirung etwas anderes als wie der äußere Gegenstand, so wird auch die Vorstellung nicht den äußern Gegenstand darstellen, sondern irgend etwas anderes von demselben Verschiedenes. Ein Verstand also, der nach den Vorstellungen über die Dinge urtheilte, würde unrichtig urtheilen, und nicht nach demjenigen, was wirklich in die Sinne fällt; so daß es ungereimt ist zu behaupten, die äußern Gegenstände müßten nach den Vorstellungen von ihnen beurtheilt werden. 74. Man kann auch nicht sagen, das Gemüth begreife die Außendinge durch die sinnlichen Afficirungen, weil diese den Außendingen gleich seyen. Denn woher kann der Verstand einsehen, daß die sinnlichen Afficirungen den Außendingen gleich sind, da er selbst mit diesen letztern in gar keiner Verbindung steht, und die Sinne ihm nicht die Natur derselben darstellen, sondern nur ihre eigenen Afficirungen? 75. So wie Jemand, der den Sokrates nicht kennt, wenn er ein Bildniß desselben sieht, nicht weiß, ob es demselben gleiche; so wird auch der Verstand, der nur die Afficirungen der Sinne wahrnimmt, die Außendinge selbst aber nicht anschaut, nicht wissen können, ob jene diesen gleich sind. Also kann man auch nicht vermöge der Gleichheit der Vorstellungen mit den Objecten nach jenen über diese urtheilen. 76. Inzwischen wollen wir einmal zugeben, daß wir uns die Vorstellung nicht blos objectiv denken und sie begreifen könnten, sondern auch daß wir nach ihr über die

Dinge

Dinge zu urtheilen im Stande wären, (obgleich unsere bisherige Untersuchung das gerade Gegentheil hievon dargethan hat); so würde folgen, daß wir entweder jeder Vorstellung trauen müßten, sogar der, nach welcher Jemand alle Vorstellungen für trüglich erklärt, und hierdurch würde doch die Untersuchung wieder darauf zurückkommen, nicht alle Vorstellungen verdienten so viel Glauben, daß man die Dinge nach ihnen beurtheilte. 77. Behaupten wir nun aber, es sey nicht allen, sondern nur einigen Vorstellungen zu trauen, wie wollen wir beurtheilen, ob wir nur diesen zu trauen hätten, und jenen nicht? Will man hier ohne Rücksicht auf die Vorstellung urtheilen, so giebt man eben damit zu, daß die Vorstellung zur Beurtheilung der Gegenstände überflüßig sey, da es einmal heißt, daß diese ohne jene beurtheilt werden könne. Will man aber nach einer Vorstellung über die Gegenstände urtheilen, wie wird man eine Vorstellung finden, nach welcher als Kriterium sich die übrigen Vorstellungen beurtheilen ließen? Man wird immer einer andern Vorstellung zur Beurtheilung der übrigen, und zur Beurtheilung jener wieder eine andere, und so weiter in's Unendliche, bedürfen. Das Unendliche kann aber nie von uns beurtheilt werden. Und so wird sich auf keine Weise ein Kriterium entdecken lassen, welchen Vorstellungen man zu trauen habe, und welchen nicht. 78. Da also, wenn wir auch einräumen, daß die Dinge nach Vorstellungen beurtheilt werden könnten, doch immer die Untersuchung darauf zurückkommt, daß

[illegible] entweder allen Vorstellungen Glauben
[illegible], was ungereimt ist, oder daß es,
[illegible] glauben wollen und andern nicht,
[illegible]rium gebreche, welchen wir denn zu
[illegible] so ergiebt sich hieraus der Schluß,
[illegible] Vorstellungen überhaupt nicht als Kriterien
[illegible] der Dinge gebraucht werden kön-
[illegible] Diese Erörterungen werden bey der von
[illegible] Kürze zur Widerlegung des gangbaren
[illegible] wonach geurtheilt werden soll, hinrei-
[illegible] Ausdrücklich müssen wir aber noch be-
[illegible] daß es keinesweges unsre Absicht ist, zu
[illegible] überall kein Kriterium des Wahren;
[illegible] würde eine dogmatische Behauptung seyn);
[illegible] die Dogmatiker mit Wahrscheinlichkeit
[illegible] zu haben scheinen, es existire wirklich ein
[illegible] des Wahren, so haben wir ihnen die obi-
[illegible]scheinlichen Argumente entgegengesetzt; wo-
[illegible] gleichwohl von diesen nicht behaupten, daß
[illegible] oder nur wahrscheinlicher, als die entge-
[illegible]den seyen; sondern die wir nur anführen,
weil sie uns mit den dogmatischen Gegengründen
[illegible] Probabilität zu haben scheinen, um denn dar-
aus zu folgern, daß sich in Ansehung der Kriterien
des Wahren nichts entscheiden lasse.

Achtes

Achtes Capitel.

Von dem Wahren und der Wahrheit.

80. Zugestanden einmal als Hypothese, es existire ein Kriterium der Wahrheit, so wird sich doch dieses als unbrauchbar und nichtig bewähren, wenn wir durch eine Prüfung der Behauptungen der Dogmatiker gezeigt haben werden, daß es keine Wahrheit gebe, und daß das Wahre nicht wirklich seyn könne. 81. Man sagt, das Wahre sey von der Wahrheit auf eine dreyfache Art verschieden, der Substanz, der Beschaffenheit, und dem Vermögen nach. Der Substanz nach, weil das Wahre unkörperlich ist (denn es wird sinnlich erklärt und ausgesprochen); die Wahrheit aber ist ein körperliches Ding. Die Wissenschaft ist eine Erklärerinn alles Wahren. Sie ist die Vernunft in einem bestimmten Verhältnisse, so wie die geballte Hand ein bestimmtes Verhältniß der Hand ist. Die Vernunft aber ist körperlich, weil sie nach eben diesen Dogmatikern ein Hauch ist. 82. Der Beschaffenheit nach soll das Wahre dadurch von der Wahrheit verschieden seyn, daß jenes etwas Einfaches ist, z. B. Ich disputire; diese hingegen aus der Kenntniß eines mannichfachen Wahren besteht. 83. Der Möglichkeit endlich nach, sofern an der Wahrheit die Wissenschaft haftet; an dem Wahren aber nicht nothwendig. Daher man auch sagt, daß die Wahrheit allein bey dem Weisen sich befinde, das Wahre hingegen auch bey dem Thoren, indem es wohl geschehen könne, daß der Thor etwas

etwas Wahres vorbringe. 84. Dies ist die Vorstellungsart der Dogmatiker. Wir unsrerseits wollen nun mit Hinsicht auf unsern Zweck blos auf das Wahre die Untersuchung richten, weil in diesem die Wahrheit mit eingeschlossen ist, die nehmlich eine Erkenntniß des mannichfachen Wahren seyn soll. Da aber wiederum die Gründe, womit wir die wirkliche Existenz des Wahren bestreiten, theils allgemein sind, theils besondere (soferne wir z. B. zeigen, daß das Wahre selbst nicht in einem Worte, oder Satze, oder Verstandesbegriffe, enthalten seyn könne); so glauben wir uns für itzt nur auf die Auseinandersetzung der allgemeinen Gründe einschränken zu können. Hat man das Fundament einer Mauer untergraben, fällt alles zusammen, was darüber erbaut ist. Eben so fallen auch die besondern Behauptungen der Dogmatiker von selbst weg, wenn die wirkliche Existenz des Wahren im Allgemeinen aufgehoben ist.

Neuntes Capitel.

Ob es etwas von Natur Wahres gebe?

85. Unter den Dogmatikern wird über das Wahre gestritten. Einige sagen, es gebe etwas Wahres; Andere, es gebe nichts Wahres. Der Streit ist nicht zu entscheiden. Wenn diejenigen, welche die Existenz eines Wahren behaupten, ihre Behauptung nicht beweisen, so verdienen sie keinen Glauben, weil die Sache einmal streitig ist. Brin-

gen sie einen Beweis vor, und erklären sie selbst diesen für falsch, so heben sie eben damit selbst ihre Behauptung auf. Erklären sie ihn aber für wahr, so verfallen sie in den Diallelus. Man wird von ihrem Beweise wieder einen Beweis fodern, daß er wahr sey, und von diesem Beweise wieder einen, und so in's Unendliche; das Unendliche aber kann nicht bewiesen werden; und demnach wird sich überhaupt nicht einsehen lassen, ob es ein Wahres gebe. 86. Selbst dasjenige, was das Allgemeinste von Allen seyn soll, ist entweder ein Wahres oder Falsches; oder weder Wahr noch Falsch; oder ein Wahres und Falsches zugleich. Wollte man nun sagen, daß es falsch sey, so würde man zugeben, daß Alles falsch sey. Denn wie ein individuelles Thier beseelt ist, weil es alle Thiere sind; so werden auch, wenn das Allgemeinste von Allen falsch ist, alle einzelnen Dinge falsch, und keines wird wahr seyn. Hieraus folgt auch der Schluß: Nichts sey falsch, weil der Satz: Alles sey falsch, und der: Es sey etwas falsch, da er im Begriffe jener Allheit enthalten ist, falsch seyn wird. 87. Soll das Allgemeinste ein Wahres seyn, so wird Alles wahr seyn. Hieraus fließt wiederum: Es sey nichts wahr. Denn auch der Satz: Es sey nichts wahr (sofern er selbst etwas ist), wird wahr seyn. Wenn aber das Wahre und das Falsche jedes Etwas ist, so wird jedes insbesondre sowohl wahr als falsch seyn, und daraus folgt, daß es von Natur kein Wahres gebe. Denn was von Natur wahr ist, kann doch auf keine

Weise falsch seyn. Giebt es weder etwas Falsches noch etwas Wahres, so muß man eingestehen, daß alle einzelne Dinge, weil sie weder wahr noch falsch seyn sollen, durchaus nicht wahr seyn können. Aus diesen Gründen wird es uns daher dunkel bleiben, ob es ein Wahres gebe.

88. Ueberdem ist entweder dasjenige wahr, was evident, oder blos dasjenige, was dunkel ist; oder von dem Wahren ist etwas dunkel und etwas evident. Von allen diesen aber ist, wie wir darthun wollen, keines wahr; es giebt also überhaupt nichts Wahres. Ist das Evidente allein wahr, so wird entweder alles Evidente wahr seyn, oder nur Einiges. Soll alles Evidente wahr seyn, so läßt sich auf das Gegentheil zurückschließen. Denn Einigen scheint es auch evident, daß es nichts Wahres gebe. Soll nur Einiges Evidente wahr seyn, so wird Niemand ohne Beurtheilung entscheiden können, dieses (Evidente) sey wahr, und jenes (Evidente) sey falsch. Wer sich aber auf ein Kriterium der Beurtheilung stützt, wird entweder sagen, daß dieses Kriterium evident, oder daß es dunkel sey. Für dunkel könnte er es auf keine Weise ausgeben; denn es wird hier blos das Evidente als Wahr vorausgesetzt. 89. Giebt er es hingegen für evident aus, so wird, eben weil es zweifelhaft ist, welches Evidente wahr und welches falsch sey, auch das als Kriterium der Beurtheilung angenommene Evidente wiederum einer andern Beurtheilung seiner Evidenz bedürfen, und diese wieder einer andern, und so in's Unendliche.

Nun

Nun kann das Unendliche auf keine Weise beurtheilt werden. Es läßt sich folglich auch auf keine Weise begreifen, ob blos das Evidente wahr sey. 90. Eben so wer behauptet, daß nur das Dunkele Wahr sey, wird doch wohl nicht behaupten, Alles Dunkele sey wahr; (denn er wird doch wohl z. B. nicht als wahr behaupten, die Zahl der Sterne sey gleich, oder sie sey ungleich); behauptet er aber, daß nur Einiges Dunkele wahr sey, woher will er denn entscheiden, daß dieses (Dunkele) wahr, und jenes (Dunkele) falsch sey? Nach irgend einem evidenten Kriterium könnte es nicht beurtheilt werden. Wollen wir aber nach einem dunkeln Kriterium untersuchen, was von den ungewissen Gegenständen wahr, und was falsch sey; so wird auch dieses dunkle Kriterium, um selbst beurtheilt zu werden, eines andern dunkeln Kriterium's, und dieses wieder eines andern bedürfen, und so in's Unendliche. Daher sind auch die dunkeln Gegenstände nicht allein wahr. 91. Und so werden wir dahin gebracht, daß wir das Wahre theils für evident, theils für dunkel ausgeben müssen. Aber auch dieses ist ungereimt. Denn entweder sind alle sowohl evidente als dunkle Dinge wahr, oder einige von den evidenten und einige von den dunkeln. Im erstern Falle wird aus demselben sich auf das Gegentheil zurückschließen lassen, weil man auch als wahr wird zugeben müssen, daß Nichts wahr sey. Man wird eben so gut als wahr behaupten müssen, die Zahl der Sterne sey gleich, wie, die Zahl der Sterne sey ungleich. 92. Im andern Falle, wie will

man beurtheilen, daß diese evidenten Dinge wahr, jene hingegen falsch sind? Wollen wir es nach einem evidenten Kriterium thun, so geht die Untersuchung in's Unendliche zurück; wollen wir es nach einem dunkeln thun, so wird, weil auch die dunkeln Gegenstände einer Beurtheilung bedürfen, dieses dunkle Kriterium auf's neue beurtheilt werden müssen, und so verfallen wir entweder in den Diallelus, oder werden auf das Unendliche zurück verwiesen. Die Behauptung ist also falsch, daß einiges Wahre evident, einiges dunkel sey. 94. Wenn nun aber weder das Evidente allein wahr ist, noch das Dunkle allein, noch Einiges von dem Evidenten und Einiges von dem Dunkeln; so ist überall nichts wahr. Wenn aber nichts wahr ist, und jedes Kriterium gleichwohl zur Beurtheilung des Wahren nützen soll, so ist auch jedes Kriterium des Wahren unnütz und nichtig, falls wir auch die Existenz eines solchen hypothetisch zugeben wollten. Läßt sich nun in Ansehung dessen, ob es ein Wahres gebe, nichts entscheiden, so erhellt hieraus, daß es anmaaßend ist, die Dialektik für eine Wissenschaft des Wahren und Falschen, und dessen, was keines von beyden ist, zu erklären. 95. Da es sich ferner offenbar gezeigt hat, daß ein Kriterium des Wahren durchaus nicht gefunden werden könne; so kann auch Niemand weiter etwas mit Gewißheit behaupten, weder über dunkle Gegenstände, noch über das, was von den Dogmatikern für ausgemacht und entschieden gehalten wird. Denn soferne die Dogmatiker glauben, daß sie das

Leh-

letztere aus evidenten Gründen einsehen, wir aber genöthigt sind, eben über diese evidenten Gründe unsere Entscheidung zurückzuhalten: wie können wir es wagen, etwas über dunkle Gegenstände zu entscheiden? 96. Zum vollesten Ueberflusse wollen wir aber doch auch der vermeynten Erkenntniß dunkler Gegenstände unsere Gründe entgegensetzen, und weil diese durch Zeichen und Demonstrationen begriffen und bewährt zu werden scheinen; so wollen wir darthun, daß man auch in Ansehung des Zeichens und der Demonstration die Entscheidnng zurückhalten müsse. Wir wollen aber von den Zeichen anfangen, indem die Demonstration zu dem Gattungsbegriffe der Zeichen zu gehören scheint.

Zehntes Capitel.

Von dem Zeichen.

97. Die Gegenstände sind nach den Dogmatikern theils offenbar, theils dunkel, und von den letztern sind einige überhaupt, andere auf eine gewisse Zeit, und noch andere von Natur dunkel. Offenbar nennen sie diejenigen, welche durch sich selbst zu unserer Erkenntniß gelangen, z. B. daß es Tag sey. Ganz dunkel aber sind solche, deren Natur es nicht erlaubt, daß sie von uns begriffen werden können; z. B. daß die Zahl der Sterne gleich sey. 98. Auf eine gewisse Zeit dunkel sind diejenigen, die sonst von Natur evident sind, aber wegen zufälliger äußerer Umstände uns auf eine gewisse Zeit dunkel werden,

 wie

wie mir itzt z. B. Athen. Von Natur dunkel sind solche, die vermöge ihrer Natur uns nicht evident seyn können, wie z. B. die Schweißlöcher des Körpers, die wir uns einbilden. Diese erblickt man niemals an sich selbst; aber wohl kann Jemand glauben, sie aus andern Merkmalen zu begreifen, z. B. aus dem Schweiße, oder etwas dem Aehnlichen. 99. Die offenbaren Gegenstände, behaupten sie, bedürften keines Zeichens, weil sie durch sich selbst begriffen würden; auch diejenigen bedürften desselben nicht, die ganz dunkel sind, weil sie auf keine Weise begriffen werden könnten; wohl aber würden die auf gewisse Zeit oder von Natur dunkele Gegenstände durch Zeichen begriffen, und zwar nicht durch einerley Zeichen, sondern die erstern durch Erinnerungszeichen, die andern durch indicatorische Zeichen. 100. Die Zeichen also sind nach den Dogmatikern theils erinnernde, theils indicatorische. Unter jenen verstehn sie diejenigen, welche, wenn sie uns zugleich mit der bezeichneten Sache evident vorkommen und von uns beobachtet werden, sobald sie uns in die Sinne fallen, wenn auch die Sache unterdessen dunkel bleibt, uns zur Erinnerung dessen führen, was wir zugleich mit ihnen beobachtet haben, und was uns itzt nicht evident in die Sinne fällt, wie z. B. beym Rauche und dem Feuer. 101. Ein indicatorisches Zeichen aber, sagen sie, ist dasjenige, was nicht zugleich mit der bezeichneten Sache evident beobachtet ist, sondern seiner eigenen Natur und Beschaffenheit nach dasjenige andeutet, dessen Zeichen es ist; wie z. B.

die

die Bewegungen des Körpers die Zeichen der Seele sind. Daher definiren sie das Zeichen so: Es sey ein erklärendes Merkmal vor dem Gegenstande, mit welchem es zusammenhängt, hergehend, und aus welchem sich das Nachfolgende entdecken läßt. 102. Da es, wie wir gesagt haben, eine doppelte Art der Zeichen giebt, so widerstreiten wir nicht jedem Zeichen ohne Ausnahme; sondern lediglich dem indicatorischen oder demonstrativen, weil uns dieses von den Dogmatikern erdichtet zu seyn scheint. Denn das Erinnerungszeichen bewährt sich im gemeinen Leben als glaubwürdig. Wer Rauch sieht, hält ihn für ein Zeichen des Feuers; und wer eine Narbe bemerkt, schließt daraus, daß eine Wunde da gewesen sey. Der Denkart im gemeinen Leben aber sind wir nicht nur nicht entgegen; sondern wir begünstigen sie vielmehr; Dingen, die nach jener Glauben erhalten, stimmen wir bey, nur so daß wir keine Meynung darüber festsetzen; hingegen widersprechen allem, was insbesondere von den Dogmatikern erdichtet wird. 103. Das Bisherige mußte ich zur Erläuterung des Gegenstandes der Untersuchung vorausschicken; itzt aber will ich unmittelbar zur Widerlegung fortschreiten, nicht sowohl um zu zeigen, daß es gar kein indicatorisches Zeichen gebe, sondern um das scheinbare Gleichgewicht der entgegengesetzten Gründe von beyden Seiten darzulegen, aus welchen die Existenz und Nichtexistenz eines solchen Zeichens gefolgert wird.

Elftes Capitel.

Ob es ein indicatorisches Zeichen gebe?

104. Was ein Zeichen sey, können wir zuvörderst, in Hinsicht auf das, was die Dogmatiker davon sagen, nicht einsehen. Um nicht weiter abzuschweifen, selbst die Stoiker, die genauer davon gehandelt zu haben scheinen, wenn sie anzeigen wollen, was sie unter dem Zeichen verstehen, definiren es als ein erklärendes dem Gegenstande, mit welchem es zusammenhängt, vorhergehendes Merkmal, wodurch das Nachfolgende entdeckt wird. Erklärend nennen sie es als einen für sich vollständigen Begriff, der sich wörtlich ausdrücken läßt. Mit dem Gegenstande zusammenhangend nennen sie es, weil es nicht von einem Wahren anhebt, und in ein Falsches endet. 105. Denn das Zusammenhangende fängt entweder vom Wahren an, und endet in ein Wahres (z. B. Wenn es Tag ist, so ist es helle); oder es fängt vom Falschen an, und endet in ein Falsches (z. B. Wenn die Erde fliegt, so hat sie Flügel); oder es fängt vom Wahren an, und endet in ein Falsches (z. B. Wenn eine Erde existirt, so hat sie Flügel); oder endlich, es fängt vom Falschen an, und endet in ein Wahres (z. B. Wenn die Erde Flügel hat, so existirt sie auch). Von diesen, behaupten sie nun, wäre nur das Einzige falsch, was vom Wahren anfängt, und in ein Falsches endet; alle übrige seyen wahr. 106. Vorhergehend (dem Gegenstande) aber nennen sie es, weil es im Zusammenhange mit dem Gegenstande, so-

ferne

ferne dieser Zusammenhang vom Wahren anfängt und in ein Wahres endet, vorhergeht. Entdeckend das Nachfolgende endlich heißt es ihnen, weil z. B. im folgenden Zusammenhange (des Zeichens) mit dem Gegenstande: Wenn dieses Weib Milch hat, so hat es gebohren; die Worte: Dieses Weib hat Milch, das Nachfolgende: Es hat gebohren, entdecken lassen. Dies ist die Lehre der Stoiker.

107. Wir halten es nun zuvörderst für ungewiß, ob es ein solches erklärendes Merkmal gebe. Denn da unter den Dogmatikern die Epikureer die Existenz desselben leugnen; die Stoiker im Gegentheile sie behaupten; so müssen die Stoiker entweder geradezu behaupten, oder sich auf einen Beweis stützen. Behaupten sie nur geradezu, so werden ihnen die Epikureer ihre Behauptung geradezu entgegensetzen. Nehmen sie aber einen Beweis zu Hülfe, so wird, weil doch die Demonstration aus Sätzen besteht, die selbst erklärende Merkmale oder Ausdrücke sind, eben diese Demonstration nicht zum Beweise zu Hülfe genommen werden können, daß es ein solches erklärendes Merkmal gebe. Denn wer nicht zugiebt, daß überhaupt ein erklärendes Merkmal existire, wie er kann die Existenz eines Inbegriffs derselben zugeben, dergleichen eine Demonstration als solche enthält. 108. Wer also aus der angenommenen Existenz eines Inbegriffs erklärender Merkmale den Beweis der Existenz eines erklärenden Merkmals überhaupt führen wollte, der würde nur das Streitige aus dem Streitigen beweisen. Kann demnach weder durch eine Be-

hauptung schlechthin, noch durch einen Beweis gezeigt werden, daß ein erklärendes Merkmal existire, so ist es ungewiß, ob überall eines vorhanden sey.
109. Aber vielleicht, wenn man auch zugestände, es gebe ein erklärendes Merkmal, würde sich doch zeigen, daß keines existire, weil es aus Theilen besteht, die nicht zugleich mit einander vorhanden sind: z. B. Wenn es Tag ist, so ist es helle. Indem ich hier sage: Wenn es Tag ist, existirt das andere Glied noch nicht: so ist es helle; und wenn ich sage: Es ist helle, existirt das andere Glied nicht mehr: Wenn es Tag ist. Können nun Dinge, die aus mehr Theilen bestehn, nicht existiren, falls nicht diese Theile zugleich vorhanden sind, und sind nun die Theile, aus welchen ein erklärendes Merkmal oder Erklärungssatz besteht, nicht zugleich vorhanden, so wird überhaupt kein erklärendes Merkmal existiren.
110. Wir wollen inzwischen uns hierbey nicht aufhalten. Es wird sich finden, daß selbst die Beschaffenheit eines Zusammenhanges mit dem Gegenstande gar nicht begriffen werden könne. Denn Philo sagt, derjenige Zusammenhang sey im geringsten nicht falsch, der vom Wahren anfängt, und in ein Falsches endet; z. B. Da es Tag war und ich disputirte, für: Wenn es Tag ist, so disputire ich. Diodorus hingegen sagt, es sey nie der Fall gewesen, und sey sogar unmöglich, daß der Zusammenhang mit einem Gegenstande vom Wahren anfange, und in ein Falsches ende. Nach ihm scheint also das angeführte Beyspiel eines solchen Zusammen-

hangs falsch zu seyn; denn so ausgedrückt: Da es Tag war, ich aber schwieg, würde der Zusammenhang hier ebenfalls vom Wahren ausgehen und in ein Falsches endigen, und doch würde das Gegentheil des obigen Satzes ausgesagt. Aber der Zusammenhang mit dem Gegenstande ist wahr, nach welchem aus einem falschen Vordersatze etwas gefolgert wird. 111. Dieser Regel des Diodorus gemäß würde sich gleichwohl auch so schließen lassen: Wenn es keine einfache Elemente der Dinge giebt, so sind die Elemente der Dinge einfach. Hier fängt der Zusammenhang von einem Falschen an (die Elemente der Dinge sind nicht einfach), und endet in dasjenige, was nach der Meynung des Diodorus wahr ist: die Elemente der Dinge sind einfach. Einige erklären den Zusammenhang nicht für fehlerhaft, wenn das, was dem Consequens entgegengesetzt ist, auch dem Antecedens widerstreitet. Nach diesen wären die oben angeführten Beyspiele des Zusammenhanges falsch; folgender aber sey wahr: Wenn es Tag ist, so ist es Tag. 112. Wiederum Andere erklären nur den Zusammenhang für wahr, wo das Consequens der Möglichkeit nach in dem Antecedens gegeben ist. Nach diesem würde folgendes: Wenn es Tag ist, so ist es Tag, und jedes Urtheil, wo das Consequens mit dem Antecedens identisch ist, oder analytisch aus demselben entwickelt wird, falsch seyn. Denn daß etwas in sich selbst enthalten sey, ist unmöglich. 113. Dieser Streit dürfte nun unauflöslich scheinen. Denn man mag einen der erwähn-

ten Sätze mit oder ohne Beweis vorbringen; man wird keinen Glauben gewinnen. Denn die Demonstration scheint alsdann erst richtig zu seyn, wenn die Conclusion aus der Verknüpfung der einzelnen Sätze folgt, wie das Consequens aus dem Antecedens; z. B. Wenn es Tag ist, so ist es helle; Nun ist es Tag; also ist es helle; für; Wenn es Tag ist, so ist es helle; es ist Tag; es ist helle. 114. Wenn aber gefragt wird, wie wir die Folge des Consequens aus dem Antecedens beurtheilen wollen? so wird sich gleich der Diallelus offenbaren, in welchen man geräth. Denn um die Beurtheilung des Zusammenhanges zu erweisen, muß die Conclusion wiederum den Prämissen der Demonstration folgen, wie wir vorher sagten; und um dies wieder zu glauben, muß die Consequens und der Zusammenhang beurtheilt seyn; was ungereimt ist. 115. Der Zusammenhang eines Zeichens mit einem Gegenstande ist also unbegreiflich. Aber es läßt sich auch nicht einsehen, was das Antecedens in diesem Zusammenhange sey. Denn das Antecedens soll dasjenige in dem Zusammenhange Vorhergehende seyn, was vom Wahren anfängt, und in ein Wahres endet. 116. Ist dieses nun ein Erklärungsmerkmal des Consequens, so ist dieses Consequens entweder offenbar, oder verborgen. Ist es offenbar, so wird es keines Erklärungsmerkmals bedürfen, indem dieses zugleich mit ihm begriffen werden wird; jenes wird also nicht das Bezeichnete, und dieses nicht das Zeichen seyn. Ist es verborgen, so wird, da der Streit über verborgene

Ge-

Gegenstände, welche von ihnen wahr oder falsch seyen, und ob es überhaupt etwas Wahres in Ansehung ihrer gebe, nicht zu entscheiden ist, auch ungewiß seyn, ob der angebliche Zusammenhang des Antecedens mit dem Consequens auch wirklich statt finde; woraus denn auch folgt, daß es zweifelhaft sey, ob das in der That vorhergehe, was in dem Zusammenhange die Stelle des Antecedens einnimmt. 117. Allein, (um auch hierbey nicht zu verweilen), das Antecedens kann nicht ein Erklärungsmerkmal des Consequens seyn, wenn anders das Consequens ein Bezeichnetes nur in Hinsicht auf das Zeichen ist, und deßwegen immer zugleich mit ihm begriffen wird. Denn alle relative Dinge als solche werden eines zugleich mit dem andern, worauf es sich bezieht, begriffen, und so wie das Rechte vor dem Linken nicht begriffen werden kann, als das Rechte in Beziehung auf das Linke, und umgekehrt, und eben dies in andern relativen Dingen der Fall ist; so kann auch das Zeichen vor dem Bezeichneten nicht begriffen werden. 118. Kann nun das Zeichen nicht vor dem Bezeichneten begriffen werden, so kann jenes auch kein Erklärungsmerkmal von diesem seyn, soferne es zugleich mit diesem, und nicht nach diesem, begriffen wird. Also selbst nach dem, worin die Vertheidiger der verschiedenen Meynungen übereinkommen, ist das Zeichen von der Art, daß es nicht durch den Verstand eingesehen werden kann. Denn sie nehmen es als etwas Relatives an, das ein Erklärungsmerkmal des Bezeichneten sey, als zu welchem eben es in

Relation steht. 119. Woraus denn fliegt, daß es als mit dem Bezeichneten in Relation stehend zugleich mit diesem aufgefaßt werde, wie das Linke zugleich mit dem Rechten, das Obere zugleich mit dem Untern, und alle andere Relata. Sollte es ein Erklärungsmerkmal des Bezeichneten seyn, so müßte es nothwendig vor diesem begriffen werden, so daß diese Vorerkenntniß desselben uns zum Begriffe der Sache führte, die aus ihm erkannt werden soll. 120. Es kann aber keine Sache durch den Verstand begriffen werden, die nicht vor demjenigen erkannt werden mag, vor welchem sie doch nothwendig begriffen werden müßte. Ueberhaupt kann also nichts durch den Verstand begriffen werden, was sich auf etwas Anders bezieht, und ein Erklärungsmerkmal eben desjenigen seyn soll, worauf es sich bezieht; nun soll aber das Zeichen sich auf etwas Anderes beziehen, und ein Erklärungsmerkmal des Bezeichneten seyn; also ist unmöglich, daß wir auf irgend eine Weise durch den Verstand den Begriff eines Zeichens erhalten können.

121. Zu dem Obigen ist noch Folgendes zu bemerken. Der Streit über diese Materie ward vor unserer Zeit geführt, indem Einige behaupteten, es gebe indicatorische Zeichen, Andere die Existenz derselben leugneten. Wer nun das Erstere behauptet, thut dieses entweder geradezu und ohne Beweis; oder er beweist es. Im erstern Falle wird er keinen Glauben gewinnen; im andern wird er sich auf dasjenige stützen, worüber gerade gestritten wird. 122. Denn

Denn da die Demonstration zum Gattungsbegriffe der Zeichen gehören soll, und es zweifelhaft ist, ob es überall ein Zeichen gebe oder nicht; so wird es auch zweifelhaft seyn, ob es eine Demonstration gebe oder nicht. So – wie z. B. wenn gefragt wird, ob es ein Thier gebe, hierunter die Frage mit begriffen ist, ob es einen Menschen gebe; denn der Mensch ist ein Thier. Es ist aber ungereimt, dasjenige, wonach gefragt wird, durch eben dasjenige, wonach gefragt wird, oder durch sich selbst beweisen zu wollen. Also wird Niemand auch durch eine Demonstration darthun können, daß es ein Zeichen gebe. 123. Kann aber weder geradezu, noch mittelst einer Demonstration, über das Zeichen etwas dogmatisch behauptet werden, so läßt sich auch durchaus nicht auf dasselbe, als auf eine entschiedene Thatsache, ein Urtheil gründen. Wird das Zeichen an sich selbst nicht hinlänglich begriffen, kann es auch nicht als irgend eine Sache bezeichnend angesehen werden, eben weil es an sich selbst unbekannt ist. Es kann deßwegen auch nicht für ein Zeichen gelten; und so wird dieser ganzen Argumentation zufolge weder überhaupt ein Zeichen existiren, noch etwas dergleichen vom Verstande begriffen werden können.

124. Dazu kommt noch: Entweder sind die Zeichen blos evident, oder sie sind dunkel; oder einige Zeichen sind evident, andere sind dunkel. Von allem diesem aber ist nichts wahr; es giebt also kein Zeichen überhaupt. Denn daß nicht alle Zeichen dunkel sind, erhellt aus Folgendem. Das Dunkle ist, wie die

die Dogmatiker sagen, nicht durch sich selbst evident; sondern fällt mittelst eines andern in die Sinne. Wenn also das Zeichen auch dunkel wäre, so würde es eines andern Zeichens bedürfen, was wiederum selbst dunkel wäre, (indem nach der einmal gemachten Voraussetzung gar kein Zeichen evident seyn soll), und dieses würde abermals eines andern bedürfen, und so in's Unendliche. Unendliche Zeichen aber lassen sich auf keine Weise annehmen, und so läßt sich kein Zeichen begreifen, das dunkel wäre; auch wird kein solches existiren, da es weder etwas bezeichnen, noch selbst, weil es nicht begriffen würde, ein Zeichen seyn könnte. 125. Sind im Gegentheile alle Zeichen evident, so würden, weil auch das Zeichen zu denjenigen gehört, was auf etwas anderes und zwar auf das Bezeichnete bezogen wird; alle Relata aber zugleich mit ihren Correlatis begriffen werden, auch die sogenannten bezeichneten Gegenstände, wenn sie zugleich mit evidenten Zeichen begriffen würden, selbst evident seyn. Denn, wenn das Rechte und das Linke uns zugleich in die Sinne fallen, so wird uns das Rechte nicht mehr als das Linke, und das Linke nicht mehr als das Rechte erscheinen; eben so wenn das Zeichen und die dadurch bezeichnete Sache zugleich begriffen werden, wird man das Zeichen nicht für evidenter, als die dadurch bezeichnete Sache ausgeben können. 126. Ist das Bezeichnete nun evident, so wird es nicht mehr ein Bezeichnetes seyn, da es keines andern bedarf, wodurch es bezeichnet und erklärt werde. Wenn man das Rechte aufhebt,

wird

wird auch das Linke nicht mehr existiren; eben so wird auch das Zeichen aufgehoben, wenn man das Zeichen aufhebt. Behauptet also Jemand, daß die Zeichen blos evident seyen, so wird daraus fließen, daß überall kein Zeichen existire. 127. Demnach wäre nur übrig, daß einige Zeichen für evident, andere für dunkel angenommen würden. Aber auch diese Ausflucht hat dieselben Schwierigkeiten. Denn was durch die evidenten Zeichen bezeichnet wird, wird selbst evident seyn, wie wir dargethan haben; bedürfte es nun keines andern, wodurch es bezeichnet würde, so würde es nicht einmal ein Bezeichnetes seyn können; und dann würden auch jene Zeichen aufhören, Zeichen zu seyn, weil nichts mehr durch sie bezeichnet würde. 128. Die dunkeln Zeichen aber, die wieder anderer Zeichen als ihrer Erklärungsmerkmale bedürften, wenn sie wiederum durch dunkle Zeichen erklärt werden sollten, würden, weil die Reihe der vorauszusetzenden Erklärungsmerkmale in's Unendliche fortgeht, unbegreiflich seyn, und deßwegen auch nicht einmal wirklich existiren, wie wir oben gezeigt haben. Sollten sie durch evidente Zeichen erklärt werden, so würden sie auch selbst evident seyn, weil sie zugleich mit ihren evidenten Zeichen begriffen würden, und eben deßwegen würden sie nicht existiren; denn es ist unmöglich, daß irgend eine Sache von Natur dunkel und zugleich evident sey. Da wir aber vorausgesetzt haben, daß die Zeichen dunkel seyn sollten, und sie hier evident seyn müßten, so schließen wir aus diesem Widerspruche auf ihre Nichtexis-

stenz überhaupt. 129. Wenn also weder alle Zeichen evident, noch alle dunkel, noch auch einige derselben evident, andere aber dunkel sind, und außer diesen, wie die Dogmatiker selbst zugeben, sich kein Fall weiter denken läßt, so werden überhaupt sogenannte Zeichen nicht existiren. 130. Dies Wenige von Vielen mag also hinlänglich seyn, darzuthun, daß es kein indicatorisches Zeichen gebe. Nunmehro wollen wir aber auch die Gründe aus einander setzen, aus denen die Existenz eines Zeichens erwiesen werden könnte, um das Gleichgewicht der entgegengesetzten Gründe zu zeigen.

Entweder also bedeuten die Wörter, welche man gegen die Existenz eines Zeichens vorbringt, etwas, oder sie bedeuten nichts. Sind sie ohne Bedeutung, wie können sie die Existenz eines Zeichens ungewiß machen? Drücken sie aber eine Bedeutung aus, was ein Zeichen sey; so sind es entweder beweisende Gründe, die gegen die Existenz eines Zeichens vorgebracht werden, oder nicht beweisende. Sind sie nicht beweisend, so beweisen sie nicht, daß es kein Zeichen gebe. Sind sie aber beweisend, so wird eben deßwegen, weil auch der Beweis, soferne er eine Conclusion bezeichnet, zur Gattung der Zeichen gehört, ein Zeichen existiren. 131. Daher wird auch von den Dogmatikern folgendes Argument aufgestellt: Wenn irgend Etwas ein Zeichen ist, so existirt ein Zeichen; und: Wenn kein Zeichen ist, so existirt eben deßwegen ein Zeichen; denn eben das, es sey kein Zeichen vorhanden, wird durch eine Demonstration (die selbst

ein Zeichen ist) dargethan. Es mag als ein Zeichen geben, oder es mag keines geben; so wird doch eben deßwegen ein Zeichen existiren. 132. Dieser Argumentation steht aber wiederum folgende entgegen: Wenn es kein Zeichen giebt, so existirt auch kein Zeichen; und: Wenn das ein Zeichen ist, was die Dogmatiker ein Zeichen seyn nennen, so existirt kein Zeichen. Denn das Zeichen, wovon die Rede ist, und wie es die Dogmatiker vorstellen, als ein auf Etwas bezogenes und als ein erklärendes Merkmal des Bezeichneten, wird nirgends in der Wirklichkeit angetroffen, wie wir dargethan haben. Es mag also ein Zeichen geben, oder es mag keines geben, so wird eben deßwegen kein Zeichen existiren. 133. Wegen der Wörter aber, die über das Zeichen vorgebracht werden, mögen die Dogmatiker selbst sich erklären, ob sie etwas bedeuten oder nicht. Denn wenn sie nichts bedeuten, so wird eben dadurch die Nichtexistenz des Zeichens bestätigt. Wenn sie aber etwas bedeuten, so wird ihnen ein Bedeutetes entsprechen. Dieses aber war, es gebe ein Zeichen, woraus folge, daß es ein Zeichen gebe, und also auch umgekehrt eben so gut folgen könne, daß es keines gebe. Da sich nun zu den Beweisen der Existenz und der Nichtexistenz eines Zeichens gleich starke Gründe vorbringen lassen, so kann man eben so wenig behaupten, es existire ein Zeichen, als, es existire keines.

Zwölftes Capitel.

Von der Demonstration.

134. Aus dem Bisherigen erhellt auch, daß selbst die Demonstration nicht einmal eine Sache ist, worüber man einig wäre. Da wir die Existenz eines Zeichens unentschieden lassen, und auch die Demonstration ein Zeichen ist; so werden wir auch in Ansehung der letztern nichts entscheiden dürfen. Denn wir werden finden, daß die gegen das Zeichen vorgebrachten Gründe sich auch gegen die Demonstration vorbringen lassen, weil sie ebenfalls auf Etwas bezogen zu werden und ein erklärendes Merkmal der Conclusion zu seyn scheint, woraus fast alles dasselbe folgt, was gegen das Zeichen gesagt worden ist. 135. Soll indessen besonders von der Demonstration gesprochen werden; so will ich auch von dieser kurz handeln; und zwar nachdem ich vorher versucht haben werde, zu erklären, was eine Demonstration seyn soll.

Eine Demonstration ist, wie die Dogmatiker sagen, ein Raisonnement, welches durch Folgern aus anerkannten und unbezweifelten Sätzen einen Schlußsatz erklärt, der vorher dunkel und ungewiß gewesen war. Hieraus wird klarer werden, was die Dogmatiker weiter sagen: die Demonstration sey ein Raisonnement, das aus Fordersätzen und einem Schlußsatze besteht. 136. Die Fordersätze dieses Raisonnements sollen Urtheile seyn, die nach Uebereinkunft zur Begründung des Schlußsatzes angenommen

men werden. Der Folgesatz oder Schlußsatz aber ist ein Urtheil, das aus den Fordersätzen begründet wird, wie z. B. Wenn es Tag ist, so ist es helle; Nun ist es Tag; also ist es helle, der Satz: Also ist es helle, den Schlußsatz; die beyden andern aber die Fordersätze ausmachen. 137. Von diesen Raisonnements sind einige, die wirklich Schlußkraft (Bündigkeit) haben; andere, welche diese nicht haben. Bündigkeit haben sie, wenn der Zusammenhang, der mit den verknüpften Fordersätzen beginnt und in den Schlußsatz endet, wahr ist. Z. B. der vorher erwähnte Schluß hat Bündigkeit, weil auf die darin gemachte Verknüpfung der Fordersätze, Es ist Tag, und, Wenn es Tag ist, so ist es helle, folgt, daß es helle sey, in dem Zusammenhange, Wenn es Tag ist, so ist es helle. Wo ein solches Verhältniß der Sätze aber nicht statt findet, da kann auch nichts aus ihnen gefolgert werden. 138. Ferner: Von den Raisonnements, welchen Schlußkraft zukommt, sind einige wahr, andere falsch. Wahr sind sie, wenn nicht blos der Zusammenhang in der Verknüpfung der Fordersätze und des Schlußsatzes wahr ist; sondern wenn es auch der Schlußsatz selbst ist, und das was die verknüpften Fordersätze enthalten; dieses Wahre wird für den Zusammenhang vorausgesetzt. Derjenige Zusammenhang aber enthält ein Wahres, in welchem alle einzelnen Sätze wahr sind; z. B. Es ist Tag, und, Wenn es Tag ist, so ist es helle. 139. Falsche Raisonnements, denen gleichwohl Schlußkraft zukommt, sind diejenigen, bey welchen

dies nicht der Fall ist. Wenn es nehmlich schon Tag ist, so hat der Schluß: Wenn es Nacht ist, ist es finster; Nun ist es Nacht; also ist es finster, zwar Bündigkeit (weil in diesem Zusammenhange richtig geschlossen wird: Es ist Nacht, und wenn es Nacht ist, ist es finster); aber er ist dennoch nicht wahr; denn die vorhergehende Verbindung der Sätze ist falsch, nehmlich, Es ist Nacht, und wenn es Nacht ist, ist es finster, weil es falsch ist, daß es Nacht sey, (da angenommen wurde, es sey Tag); eine Verbindung von Sätzen aber, die ein Falsches enthält, ist selbst falsch. Daher wird auch ein wahres Raisonnement für dasjenige erklärt, welches aus wahren Fordersätzen einen wahren Schlußsatz zieht. 140. Von den wahren Raisonnements sind wiederum einige demonstrativ, andere sind es nicht. Zu jenen gehören diejenigen, die aus einleuchtenden Prämissen etwas Dunkles schließen; nicht demonstrative sind, denen diese Eigenschaft nicht zukommt So ist das obige Raisonnement: Wenn es Tag ist, so ist es helle; Nun ist es Tag; also ist es helle, kein demonstratives; denn, daß es Tag sey (was der Schlußsatz ist) ist einleuchtend. Hingegen folgendes: Wenn durch die Haut der Schweiß ausbricht, so giebt es Schweißlöcher, die nur durch den Verstand gedacht werden können; Nun bricht der Schweiß durch die Haut; also giebt es Schweißlöcher, die nur durch den Verstand gedacht werden können, ist ein demonstratives, weil es einen dunkeln Schlußsatz enthält, Es

giebt

hangs falsch zu seyn; denn so ausgedrückt: Da es Tag war, ich aber schwieg, würde der Zusammenhang hier ebenfalls vom Wahren ausgehen und in ein Falsches endigen, und doch würde das Gegentheil des obigen Satzes ausgesagt. Aber der Zusammenhang mit dem Gegenstande ist wahr, nach welchem aus einem falschen Vordersatze etwas gefolgert wird. 111. Dieser Regel des Diodorus gemäß würde sich gleichwohl auch so schließen lassen: Wenn es keine einfache Elemente der Dinge giebt, so sind die Elemente der Dinge einfach. Hier fängt der Zusammenhang von einem Falschen an (die Elemente der Dinge sind nicht einfach), und endet in dasjenige, was nach der Meynung des Diodorus wahr ist: die Elemente der Dinge sind einfach. Einige erklären den Zusammenhang nicht für fehlerhaft, wenn das, was dem Consequens entgegengesetzt ist, auch dem Antecedens widerstreitet. Nach diesen wären die oben angeführten Beyspiele des Zusammenhanges falsch; folgender aber sey wahr: Wenn es Tag ist, so ist es Tag. 112. Wiederum Andere erklären nur den Zusammenhang für wahr, wo das Consequens der Möglichkeit nach in dem Antecedens gegeben ist. Nach diesem würde folgendes: Wenn es Tag ist, so ist es Tag, und jedes Urtheil, wo das Consequens mit dem Antecedens identisch ist, oder analytisch aus demselben entwickelt wird, falsch seyn. Denn daß etwas in sich selbst enthalten sey, ist unmöglich. 113. Dieser Streit dürfte nun unauflöslich scheinen. Denn man mag einen der erwähn-

ches Kraft der Fordersätze erklärt wird. Daher wird eine Demonstration ein Raisonnement genannt, welches durch Folgerung aus zugestandenen Fordersätzen einen vorher dunkeln Schlußsatz erklärt und aufhellt. Auf diese Art nun wird gewöhnlich der Begriff der Demonstration bestimmt.

Dreyzehntes Capitel.

Ob es eine Demonstration gebe?

144. Daß es keine Demonstration gebe, läßt sich aus den Behauptungen der Dogmatiker selbst folgern, wenn man die von ihnen im Begriffe der Demonstration zusammengefaßten einzelnen Merkmale widerlegt. Z. B. Ein Raisonnement soll bestehn aus Axiomen; zusammengesetzte Dinge aber können nicht existiren, wenn nicht diejenigen, aus welchen sie zusammengesetzt sind, zugleich mit einander existiren. Die Theile eines Raisonnements nun existiren nicht zugleich mit einander. Denn indem wir den ersten Fordersatz aussprechen, existiren weder der andere Fordersatz, noch die Conclusion; indem wir den andern Fordersatz aussprechen, existirt der erstere nicht mehr, und die Conclusion existirt noch nicht; und indem wir endlich die Conclusion aussprechen, existiren beyde Fordersätze nicht mehr. Die Theile des Raisonnements also coexistiren nicht mit einander. Daher scheint es auch, daß überall kein Raisonnement existire. 145. Es läßt sich ferner nicht begreifen,

sen, was ein Raisonnement seyn soll, das eine Schlußkraft hat. Denn wenn dieses aus der Folge nach dem Zusammenhange beurtheilt wird; was aber die Folge nach dem Zusammenhange sey, so streitig ist, daß es nicht entschieden werden kann, vielleicht nicht einmal begreiflich ist (wie wir in dem Capitel vom Zeichen dargethan haben); so wird sich auch nicht begreifen lassen, was ein Raisonnement sey, das Schlußkraft habe. 146. Ja selbst die Dialektiker sagen, die Rede werde unfähig zum Schliessen, entweder wegen des Mangels an Zusammenhange, oder weil etwas ausgelassen sey, oder wegen der unrichtigen Stellung der Redetheile, oder weil etwas Ueberflüßiges hinzugesetzt sey. Wegen Mangels an Zusammenhange: wenn nehmlich zwischen den Vordersätzen und der Conclusion keine Verknüpfung ist; z. B. Wenn es Tag ist, so ist es helle; Nun wird auf dem Markte Getraide verkauft; also geht Dion spaziren. 147. Wegen überflüßigen Zusatzes: wenn sich eine zum Schlußsatze überflüßige Prämisse findet; z. B. Wenn es Tag ist, so ist es helle; Nun ist es auch Tag; ja Dion geht sogar spaziren; also ist es helle. Wegen unrichtiger Stellung der Redetheile: wenn die Form der Rede nicht zum Schlusse paßt; z. B. wenn dies, wie man sagt, richtige Schlüsse sind: Wenn es Tag ist, so ist es helle; Nun ist es Tag; also ist es helle; und: Wenn es Tag ist; so ist es helle; Nun ist es nicht Tag; also ist es nicht helle; so würde hingegen folgendes Raisonnement zum Schlusse unfähig

seyn: Wenn es Tag ist, so ist es helle; Nun ist es helle; also ist es Tag. 148. Denn weil der Zusammenhang ausdrückt, daß innerhalb des Antecedens auch das Consequens enthalten sey; so wird mit Recht auch das Consequens gefolgert, wenn das Antecedens assumirt wird; und wenn das Consequens aufgehoben wird, wird auch das Antecedens aufgehoben; denn wenn das Antecedens existirte, würde auch das Consequens existiren. Hingegen wenn das Consequens assumirt wird, so wird darum nicht nothwendig auch das Antecedens gesetzt. Denn der Zusammenhang drückte nicht aus, daß aus dem Consequens das Antecedens folge; sondern nur, das Consequens folge aus dem Antecedens. 149. Daher sagt man von einem Raisonnement, daß es richtig schließe, wenn es aus dem Zusammenhange und dem Antecedens das Consequens folgert; oder, wenn es aus dem Zusammenhange und dem Gegentheile des Consequens das Gegentheil des Antecedens folgert. Hingegen erklärt man ein Raisonnement für unbündig, welches aus dem Zusammenhange und dem Consequens das Antecedens folgert, wie in dem vorher angeführten Beyspiele, weil, auch wenn die Fordersätze wahr wären, doch ein falscher Schlußsatz folgt, wenn man ihn vorbringt des Nachts, wo die Laterne es helle macht. Der Fordersatz: Wenn es Tag ist, so ist es helle, ist in dem Zusammenhange wahr; auch die Assumtion, Nun ist es Tag, ist wahr, aber der Schlußsatz, Also ist es Tag, ist falsch. 150. Wegen Auslassung aber ist ein Raisonnement fehlerhaft,

haft, wenn etwas ausgelassen wird, was nothwendig erfodert wurde, um die Conclusion zu ziehen; z. B. wenn, wie man glaubt, folgendes Raisonnement wahr ist: Entweder ist der Reichthum ein Gut, oder ein Uebel, oder gleichgültig; Nun ist er weder ein Uebel, noch gleichgültig; Also ist er ein Gut; so wird folgendes Raisonnement wegen einer Auslassung fehlerhaft seyn: Entweder ist der Reichthum ein Gut oder ein Uebel; Nun ist er kein Uebel; also ist er ein Gut 151. Wenn ich also gezeigt haben werde, man könne nach den Dogmatikern zwischen Raisonnements, die Schlußkraft haben, und solchen, die unbündig sind, keinen Unterschied festsetzen und beurtheilen; so werde ich auch damit gezeigt haben, daß es sich nicht begreifen lasse, was ein Raisonnement sey, dem Schlußkraft zukomme, und so wird jene unendliche Geschwätzigkeit der Dogmatiker in der Dialektik überflüßig seyn.

152. Daß ein Raisonnement, dem es an Zusammenhange mangle, zum Schließen unfähig sey, sollte daraus erkannt werden, daß die Fordersätze desselben weder mit einander noch mit dem Schlußsatze in Consecution ständen. Da also die Beurtheilung des Zusammenhanges der Kenntniß dieser Consecution vorhergehen muß; der Zusammenhang aber (wie oben gezeigt ist) nicht beurtheilt werden kann; so läßt sich auch nicht beurtheilen, was ein Raisonnement sey, das wegen Mangel an Zusammenhange zum Schließen unfähig ist. 153. Denn wer behauptet, irgend ein Raisonnement sey wegen Mangel an Zusam-

sammenhange zum Schließen unfähig, behauptet dieser entweder schlechthin; und dann behauptet man schlechthin das Gegentheil; oder er beweist seine Behauptung durch ein Raisonnement, und dann wird man ihm sagen, dies Raisonnement müsse erst Schlußkraft haben, bevor daraus erhelle, daß die Fordersätze jenes Raisonnements nicht zusammenhiengen, welchem es an Zusammenhange mangeln soll. Wir werden aber nicht wissen können, ob dieses letztere Raisonnement beweisend sey, da wir kein von allen anerkanntes Kriterium zur Beurtheilung des Zusammenhanges haben, wonach wir entscheiden könnten, ob die Conclusion aus dem Zusammenhange der Fordersätze des Raisonnements wirklich folge. Also auch aus diesem Grunde werden wir ein Raisonnement, das wegen Mangels an Zusammenhange unbündig ist, nicht wohl von einem Raisonnement unterscheiden können, welchem Schlußkraft zukommt. 154. Eben das werden wir aber auch demjenigen einwerfen, der ein Raisonnement deßwegen für fehlerhaft erklärt, weil es in einer fehlerhaften Form vorgetragen ist. Denn wer behauptet, die Form sey fehlerhaft, kann nicht durch ein anerkanntes und unbezweifeltes Raisonnement, dem Schlußkraft zukommt, beweisen was er behauptet. 155. Hierdurch können auch diejenigen widerlegt werden, welche die Unbündigkeit eines Raisonnements wegen Auslassung zu zeigen suchen. Wenn sich nicht beurtheilen läßt, was ein vollständiges Raisonnement sey, dem nichts fehle, so wird auch die Beschaffenheit eines Raisonnements dunkel bleiben,

wird auch das Linke nicht mehr existiren; eben so wird auch das Zeichen aufgehoben, wenn man das Zeichen aufhebt. Behauptet also Jemand, daß die Zeichen blos evident seyen, so wird daraus fließen, daß überall kein Zeichen existire. 127. Demnach wäre nur übrig, daß einige Zeichen für evident, andere für dunkel angenommen würden. Aber auch diese Ausflucht hat dieselben Schwierigkeiten. Denn was durch die evidenten Zeichen bezeichnet wird, wird selbst evident seyn, wie wir dargethan haben; bedürfte es nun keines andern, wodurch es bezeichnet würde, so würde es nicht einmal ein Bezeichnetes seyn können; und dann würden auch jene Zeichen aufhören, Zeichen zu seyn, weil nichts mehr durch sie bezeichnet würde. 128. Die dunkeln Zeichen aber, die wieder anderer Zeichen als ihrer Erklärungsmerkmale bedürften, wenn sie wiederum durch dunkle Zeichen erklärt werden sollten, würden, weil die Reihe der vorauszusetzenden Erklärungsmerkmale in's Unendliche fortgeht, unbegreiflich seyn, und deßwegen auch nicht einmal wirklich existiren, wie wir oben gezeigt haben. Sollten sie durch evidente Zeichen erklärt werden, so würden sie auch selbst evident seyn, weil sie zugleich mit ihren evidenten Zeichen begriffen würden, und eben deßwegen würden sie nicht existiren; denn es ist unmöglich, daß irgend eine Sache von Natur dunkel und zugleich evident sey. Da wir aber vorausgesetzt haben, daß die Zeichen dunkel seyn sollten, und sie hier evident seyn müßten, so schließen wir aus diesem Widerspruche auf ihre Nichtexi-

menhänge und dem Gegentheile des Consequens das Gegentheil des Antecedens gefolgert wird; z. B. Wenn es Tag ist, so ist es helle; es ist aber nicht helle; also ist es auch nicht Tag. Drittens, wenn aus einem verneinenden copulativen Satze, und aus dem Setzen eines der Glieder, die in dem copulativen Satze verbunden sind, von dem übrig gebliebenen Gliede das Gegentheil behauptet wird; z. B. Es ist nicht Tag und es ist Nacht; Nun ist es Tag; also ist es nicht Nacht. Viertens, wenn aus einem disjunctiven Satze und einem gesetzten disjunctiven Gliede das Gegentheil des andern disjunctiven Gliedes gefolgert wird; z. B. Entweder ist es Tag, oder Nacht; Nun ist es Tag; also ist es nicht Nacht. Fünftens, wenn aus einem disjunctiven Satze, und dem Gegentheile eines disjunctiven Gliedes das andere gefolgert wird; z. B. Entweder ist es Tag, oder Nacht; Nun ist es nicht Nacht; also ist es Tag.

159. Dies sind die Raisonnements, die als indemonstrabel gepriesen werden; aber alle scheinen mir wegen des Fehlers eines überflüßigen Zusatzes keine Schlußkraft zu haben. Denn, (um von dem ersten anzufangen), entweder ist es anerkannt und unbezweifelt, daß aus dem, Wenn es Tag ist, folge, so ist es helle, weil jenes in der Verbindung, Wenn es Tag ist, so ist es helle, vorangeht; oder es ist ungewiß. Im letztern Falle werden wir die Verbindung nicht als unbezweifelt zugeben. Ist es aber gewiß, daß aus dem, Es ist Tag, nothwendig folge, Es ist helle, so wird auch gewiß, nachdem

vor-

vorausgesetzt ist, Es sey Tag, gefolgert werden, Es sey helle. Es würde also schon die Folgerung: Es ist Tag, also ist es helle, hinreichend seyn, und jene Verbindung: Wenn es Tag ist, so ist es helle, ist überflüßig. 160. Auf gleiche Weise läßt sich das zweyte sogenannte indemonstrable Raisonnement bestreiten. Denn entweder ist es möglich, daß das Antecedens existirt ohne das Consequens, oder es ist nicht möglich. Ist es möglich, so wird die Verbindung nicht wahr seyn; ist es nicht möglich, so wird, wenn das Consequens verneint wird, auch das Antecedens verneint, so daß wiederum die Verbindung überflüßig ist, da es hinreichend ist, das Raisonnement so auszudrücken: Es ist nicht helle, also ist es auch nicht Tag. 161. Dasselbe gilt gegen das dritte indemonstrable Raisonnement. Entweder ist es gewiß unmöglich, daß die in dem copulativen Satze verbundenen Glieder vereinigt werden, und zusammen existiren; oder die Unmöglichkeit ist ungewiß. Ist das leztere, so werden wir die Verneinung des copulativen Satzes nicht zugeben. Ist das erstere, so wird, wenn das Eine Glied gesetzt ist, das Andere aufgehoben, und die ausdrückliche Verneinung des copulativen Satzes ist überflüßig, da wir das Raisonnement so ausdrücken können: Es ist Tag, also ist es nicht Nacht. 162. Auch gegen das vierte und fünfte indemonstrable Raisonnement läßt sich dasselbe sagen. Entweder ist es zuverläßig entschieden, daß in dem disjunctiven Satze das Eine Glied wahr, und das Andere falsch sey, wegen

gen des offenbaren Widerstreits, wie ihn die Disjunction erfodert; oder es ist ungewiß. Im letztern Falle werden wir die Disjunction nicht zugeben; im erstern Falle, wenn Ein Glied gesetzt wird, wird offenbar das Andere dadurch aufgehoben, und wenn das Eine aufgehoben ist, wird offenbar das Andere gesetzt; so daß wir uns blos so ausdrücken dürfen: Es ist Tag, also ist es nicht Nacht. Es ist nicht Tag, also ist es Nacht. Der disjunctive Satz wäre folglich überflüßig. 163. Ein Gleiches kann man sagen von den sogenannten kategorischen Syllogismen, deren sich vorzüglich die Peripatetiker bedienen; z. B. Das Gerechte ist das Moralisch-Edle (καλον); das Moralisch-Edle ist ein Gut (αγαθον); also ist das Gerechte ein Gut. Entweder wird es anerkannt und für gewiß angenommen, daß das Moralisch-Edle ein Gut sey, oder es ist zweifelhaft und unentschieden. Im letztern Falle wird man es auch in der obigen Argumentation nicht zugeben, und der Syllogismus also nicht bündig seyn. Im erstern Falle, wenn ausgemacht ist, was nur irgend moralisch-edel sey, sey überhaupt ein Gut, so wird, falls gesetzt ist, dies oder jenes sey moralisch-edel, unmittelbar geschlossen werden, daß es auch zugleich ein Gut sey. Es würde also hinreichend seyn, sich so auszudrücken: Das Gerechte ist moralisch-edel; das Gerechte ist also ein Gut, und der Zwischensatz, in welchem gesagt wird, das Moralisch-Edle sey ein Gut, ist überflüßig. 164. Eben so auch in folgendem Raisonnement: Sokrates ist ein

Mensch;

Mensch; jeder Mensch ist ein Thier; also ist Sokrates ein Thier. Ist es nicht an sich selbst gewiß, daß alles, was Mensch ist, ein Thier sey, so ist der allgemeine Satz nicht anerkannt, und wir werden ihn nicht zugeben, auch wenn er so syllogistisch erschlossen wird. 165. Hingegen wenn, sobald etwas ein Mensch ist, folgt, daß es ein Thier sey, und deßwegen der Satz: Jeder Mensch ist ein Thier, wahr und unbezweifelt ist; so wird, sobald man setzt, Sokrates sey ein Mensch, unmittelbar folgen, daß er ein Thier sey; daher denn die Argumentation hinlänglich wäre: Sokrates ist ein Mensch, Sokrates ist also ein Thier, und der Zwischensatz: Jeder Mensch ist ein Thier, überflüßig ist. 166. Dieselbe Methode könnten wir auch zur Prüfung der übrigen ersten kategorischen Raisonnements anwenden, wenn wir länger hierbey verweilen wollten. Wenn nun aber alle jene Raisonnements, in welche die Dialektiker das Fundament der Syllogismen setzen, fehlerhaft sind wegen eines überflüßigen Zusatzes; so wird damit eben des letztern wegen die ganze Dialektik umgestoßen; da wir jene wegen des überflüßigen Zusatzes fehlerhaften Raisonnements, und die zum Schließen unfähig sind, von Syllogismen, denen Schlußkraft zukommt, nicht unterscheiden können.

167. Sollten Einige nicht der Meynung seyn, daß Raisonnements aus Einem Fordersatze bestehen könnten, so verdienen diese nicht mehr Glauben, als Antipater, der auch solche Argumentationen nicht

verwirft. Demnach läßt sich ein Raisonnement, das, den Dialektikern zufolge, Schlußkraft haben soll, gar nicht beurtheilen. Aber es läßt sich auch nicht ausmachen, welches Raisonnement wahr sey, sowohl des Obigen wegen, als weil es nothwendig in eine wahre Folge enden muß. 186. Denn eine Conclusion, die wahr seyn soll, ist entweder evident oder dunkel. Evident könnte sie doch auf keine Weise seyn; denn da würde sie keiner Fordersätze bedürfen, aus denen sie erhellte, wenn sie durch sich selbst in die Sinne fiele, und sie würde zum mindesten nicht weniger evident seyn, als die Prämissen. Wäre sie dunkel, so wird, da der Streit über die dunkeln Gegenstände bisher nicht zu entscheiden gewesen ist, wie wir oben gezeigt haben, und diese daher unbegreiflich sind, auch die Conclusion jenes Raisonnements, die wahr seyn soll, unbegreiflich seyn. Ist diese aber unbegreiflich, so werden wir überhaupt nicht unterscheiden können, ob Etwas, das gefolgert wird, wahr oder falsch sey. Wir werden also nicht wissen, ob irgend ein Raisonnement wahr sey oder nicht, und es wird sich dies auch durchaus nicht auffinden lassen. 169. Wenn wir indessen auch hierauf nicht achten, so wird sich doch kein Raisonnement auffinden lassen, das aus dem Evidenten ein Dunkles folgerte. Denn wenn die Conclusion aus dem Zusammenhange folgt, der zwischen den Fordersätzen des Raisonnements ist, das Consequens aber und der Untersatz etwas Relatives sind, indem sie sich auf das Antecedens beziehen; relative Dinge aber, wie wir gezeigt haben, zugleich

mit

mit dem, worauf sie sich beziehen, begriffen werden, so werden auch, wenn die Conclusion dunkel ist, die Fordersätze dunkel seyn; und wenn die Fordersätze evident sind, wird auch die Conclusion evident seyn, da sie mit jenen, als welche evident sind, zugleich begriffen wird; so daß folglich aus dem Evidenten nicht weiter ein Dunkles gefolgert werden kann. 170. Wenn dem nun so ist, so machen auch die Fordersätze die Conclusion nicht einmal deutlich; denn diese ist alsdenn entweder dunkel und wird nicht begriffen; oder sie ist deutlich und bedarf einer Aufhellung gar nicht. Soll demnach die Demonstration ein Raisonnement seyn, in welchem aus Etwas geschlossen wird, das alle für wahr anerkennen, und welches einen dunkeln Schlußsatz begreiflich macht; so haben wir dargethan, es gebe kein Raisonnement, weder das Schlußkraft habe, noch wahr sey, noch aus dem Evidenten ein Dunkles folgere, noch eine Conclusion deutlich mache; woraus denn erhellt, daß überall keine Demonstration existiren könne.

171. Aber eben dieses, daß keine Demonstration existire, oder wenigstens nicht begriffen werden könne, wird sich auch mit folgenden Gründen darthun lassen. Wer die Existenz einer Demonstration behauptet, nimmt diese entweder als eine allgemeine, oder als eine besondere. Wir werden beweisen, daß sich weder eine allgemeine, noch eine besondere Demonstration annehmen lasse; daß aber außerdem nichts durch den Verstand begriffen werden könne; Niemand folglich die Existenz einer Demonstration anzune-

nehmen befugt sey. 172. Eine allgemeine Demonstration kann aus folgenden Gründen nicht statt finden. Entweder hat Jemand gewisse Fordersätze und eine Conclusion, oder er hat sie nicht. Hat er sie nicht, so ist es keine Demonstration. Hat er aber gewisse Fordersätze und einen Schlußsatz, so wird die Demonstration, weil alles, was demonstrirt wird, und folglich auch das, wodurch demonstrirt wird, particular ist, ebenfalls eine besondere seyn. Es giebt also keine allgemeine Demonstration. 173. Es giebt aber auch keine besondere. Denn entweder wird man sagen, die Demonstration sey eine Zusammensetzung aus Fordersätzen und einer Conclusion, oder eine Zusammensetzung bloß aus Fordersätzen. Ich werde zeigen, daß keine von beyden eine Demonstration ist, und es also keine besondere Demonstration gebe. 174. Also eine Zusammensetzung von Fordersätzen und einer Conclusion ist keine Demonstration. Erstlich soferne sie einen dunkeln und ungewissen Theil hat, nehmlich die Conclusion, wird sie dunkel und ungewiß, welches doch von einer Demonstration zu behaupten ungereimt ist. Denn wenn die Demonstration dunkel und ungewiß ist, so wird sie eher eines Andern bedürfen, woraus sie selbst demonstrirt wird, als daß sie selbst demonstrativ seyn sollte. 175. Ferner die Demonstration, sagt man, solle relativ seyn, oder sich auf etwas beziehen, nehmlich auf die Conclusion; was relativ ist, wird nur begriffen nach der eigenen Behauptung der Gegner, soferne es sich auf etwas Anderes bezieht; also muß das, was be-

bewiesen wird, etwas anderes als die Demonstration, und von dieser verschieden seyn. Ist nun die Conclusion dasjenige, was bewiesen wird, so wird die Demonstration mit der Conclusion nicht begriffen werden können. Denn entweder leistet die Conclusion zum Beweise ihrer selbst etwas, oder sie thut nichts dazu. Im erstern Falle erklärt sie sich selbst; im andern Falle, wenn sie nichts zum Beweise ihrer selbst thut und überflüßig ist, wird sie auch nicht einmal ein Theil der Demonstration seyn; denn sonst würden wir sagen, daß diese Demonstration wegen eines überflüßigen Zusatzes fehlerhaft wäre. 176. Auch die Zusammensetzung aus bloßen Fordersätzen kann keine Demonstration seyn. Denn wer wird zugeben, wenn ich sage: Wenn es Tag ist, ist es helle; Nun ist es Tag, daß dies eine Argumentation sey, oder auf irgend eine Weise einen Sinn gebe? Also auch die Zusammensetzung aus bloßen Fordersätzen ist keine Demonstration; und es kann aus dem Grunde überall keine besondere Demonstration existiren. Kann es nun aber keine besondere Demonstration geben, und auch keine allgemeine, und läßt sich außerdem vom Verstande mittelst einer Demonstration nichts einsehn, so folgt, daß überall gar keine Demonstration existire.

177. Die Nichtexistenz einer Demonstration läßt sich ferner noch auf eine andere Art erweisen. Wenn es eine Demonstration giebt, so macht sie entweder als evident das Evidente offenbar, oder als dunkel das Dunkle, oder als dunkel das Offenbare, oder als

offenbar das Dunkle. Es kann aber keine Demonstration vom Verstande begriffen werden, die etwas von diesem offenbar machen soll. Die Demonstration ist also überhaupt von der Art, daß sie nicht begriffen werden kann. 178. Denn wenn sie als selbst offenbar das Offenbare aufkläre, so wird dasjenige, was sie aufkläre, zugleich evident und dunkel seyn; evident, weil es als solches vorausgesetzt wird; dunkel, weil es noch der Aufklärung bedarf, und nicht aus sich selbst von uns eingesehen werden kann. Klärt sie als selbst dunkel das Dunkle auf, so wird sie selbst eines Andern bedürfen, wodurch sie klar wird, und nicht zur Aufklärung eines Andern taugen; was wiederum mit dem Begriffe einer Demonstration ganz unverträglich ist. 179. Es kann auch aus folgendem Grunde keine dunkle Demonstration des Offenbaren, und keine offenbare Demonstration des Dunkeln geben, weil hier eine Relation ist; relative Dinge aber, als solche, werden zugleich mit einander begriffen; wird nun das, was bewiesen wird, zugleich mit der offenbaren Demonstration begriffen, so wird es selbst offenbar seyn; so daß also der Schluß umgekehrt wird, daß man nicht einsehe, wie das Offenbare das Dunkle beweisen könne. Wenn es folglich weder eine evidente Demonstration des Evidenten, noch eine dunkle des Dunkeln, noch eine dunkle des Offenbaren, noch eine offenbare des Dunkeln giebt, außerdem aber nichts mittelst einer Demonstration erkannt werden mag; so ist die Demonstration überall nichtig.

180. Zu dem Obigen kommt noch Folgendes. Es wird über die Demonstration gestritten. Einige leugnen die Existenz derselben ganz und gar, wie diejenigen, welche behaupten, es existire überall nichts; andere nehmen die Existenz derselben an, wie ein guter Theil der Dogmatiker. Wir aber sagen, daß sie nicht mehr existire, als nicht existire. 181. Ferner, die Demonstration muß nothwendig irgend ein Dogma enthalten; jedes Dogma aber ist streitig; daher muß auch nothwendig jede Demonstration streitig seyn. Denn wollte man z. B. einmal annehmen, daß eine Demonstration davon anerkannt wäre, daß es einen leeren Raum gebe, so wird damit die Existenz des leeren Raumes zugleich anerkannt; und also werden diejenigen, welche an der Existenz des leeren Raumes zweifeln, auch an der Demonstration desselben zweifeln. Eben so verhält es sich mit andern Dogmen, von denen man Demonstrationen vorbringt. Jede Demonstration ist also zweifelhaft und streitig. 182. Da also die Demonstration wegen des Streites, der über sie geführt wird, dunkel und ungewiß ist; (denn alle streitige Gegenstände sind als streitig auch dunkel und ungewiß); so ist sie nicht durch sich selbst evident, sondern muß erst durch eine andere Demonstration erwiesen werden. Aber auch die Demonstration, wodurch eine Demonstration erwiesen wird, wird selbst wiederum nicht evident und unbezweifelt seyn; (denn für itzt untersuchen wir noch nicht, ob es überall eine Demonstration gebe); ist sie aber streitig und ungewiß, wird sie abermals einer

neuen Demonstration bedürfen, und diese abermals einer neuen, und so in's Unendliche. Das Unendliche kann aber auf keine Weise demonstrirt werden; und es läßt sich demnach überhaupt nicht demonstriren, daß es eine Demonstration gebe. 183. Auch nicht vermittelst eines Zeichens kann dieses erhellen; denn da problematisch ist, ob ein Zeichen existire, und dasselbe zur Beglaubigung seiner Existenz einer Demonstration bedarf, so findet hier der Diallelus statt, daß die Demonstration eines Zeichens zur Begründung bedarf, und das Zeichen einer Demonstration, was ungereimt ist. Eben deßwegen kann der Streit über die Demonstration auch nicht einmal entschieden werden, weil die Entscheidung selbst ein entscheidendes Kriterium voraussetzt, und, da es, wie wir gezeigt haben, streitig ist, ob ein entscheidendes Kriterium vorhanden sey, die Existenz dieses selbst eine Demonstration erfodert, woraus wiederum der Diallelus hervorgeht. 184. Läßt sich also weder durch Demonstration, noch durch Zeichen, noch durch ein entscheidendes Kriterium darthun, daß es eine Demonstration gebe; und erhellt auch die Existenz derselben nicht aus ihr selbst; so wird es unbegreiflich seyn, ob eine Demonstration existire, und aus eben dem Grunde wird gar keine existiren. Denn nur dadurch, daß sie demonstrirt, wird sie verstanden; sie kann aber nicht demonstriren, wenn sie nicht begriffen wird; also wird sie auch keine Demonstration seyn. 185. Dies mag gegen die Existenz einer Demonstration genug gesagt seyn. Indessen behaupten

die

die Dogmatiker hiergegen: Entweder sind demonstrative Beweise gegen die Existenz einer Demonstration hier vorgebracht, oder nicht demonstrative. Im letztern Falle können sie die Nichtexistenz einer Demonstration nicht beweisen; im erstern Falle ist in ihnen selbst mittelst der Retorsion der Beweis für die Existenz einer Demonstration enthalten. 186. Daher stellen sie folgendes Raisonnement auf: Wenn es eine Demonstration giebt, so giebt es eine Demonstration; Wenn es keine Demonstration giebt, giebt es eine Demonstration; Nun giebt es entweder eine Demonstration, oder es giebt keine; Es giebt also eine Demonstration. Dasselbe Raisonnement wird auch so ausgedrückt: Was aus Entgegengesetzten folgt, ist nicht blos wahr, sondern auch nothwendig; Nun sind die beyden Sätze: Es giebt eine Demonstration, und: Es giebt keine Demonstration, einander entgegengesetzt; Aus beyden folgt, daß es eine Demonstration gebe; Es muß also nothwendig eine Demonstration geben. 187. Aber auch auf dieses Raisonnement kann man antworten. Wenn wir nicht glauben, daß irgend eine Argumentation demonstrativ sey, so behaupten wir nicht, daß diejenigen, welche gegen die Existenz einer Demonstration gerichtet sind, demonstrativ seyen, sondern nur, daß sie uns wahrscheinlich vorkommen. Wahrscheinliche Argumentationen aber müssen nicht nothwendig demonstrativ seyn. Sind sie auch demonstrativ, (was wir nicht behaupten), so sind sie auch nothwendig wahr. Wahre Argumen-

mentationen aber sind diejenigen, die durch ein Wahres ein Wahres erschließen, und so ist auch die Conclusion aus denselben wahr. Diese lautete: Also giebt es keine Demonstration, und so folgt die Nichtexistenz der Demonstration, wenn man das Raisonnement der Gegner retorquirt. 188. So wie es ferner reinigende Arzneymittel giebt, die sich selbst zugleich mit dem Reinigungsstoffe aus dem Körper treiben; so könnten auch jene Raisonnements zugleich mit andern, die demonstrativ seyn sollen, sich selbst aufheben. Dies ist gar nichts Ungereimtes. Denn der Satz: Es ist Nichts wahr, hebt nicht nur alles Uebrige auf, sondern auch zugleich sich selbst. So auch das Raisonnement: Wenn es eine Demonstration giebt, giebt es eine Demonstration; Wenn es keine Demonstration giebt, giebt es eine Demonstration; Nun giebt es entweder eine Demonstration, oder es giebt keine; also giebt es eine. Es kann ferner auf mehrfache Art gezeigt werden, daß in jenem Raisonnement gar keine Schlußkraft liege; für itzt aber mag es an folgender Argumentation genug seyn. 189. Ist die Folgerung: Wenn es eine Demonstration giebt, so giebt es eine Demonstration, nicht fehlerhaft, so muß das Gegentheil der Folgerung: Es giebt keine Demonstration, dem Satze: Es giebt eine Demonstration, widersprechen; denn dieser ist das Antecedens in der Verbindung. Nun ist aber nach den Dogmatikern selbst jede Verbindung fehlerhaft, die aus widersprechenden Sätzen besteht. Denn die

Ver-

Verbindung drückt aus, daß, wenn das Antecedens wahr ist, auch das Consequens wahr sey; in widersprechenden oder disjunctiven Sätzen aber verhält sich dies anders; welcher von beyden statt finden mag, der andere kann alsdenn nicht statt finden. Ist also die Folgerung richtig: Wenn es eine Demonstration giebt, so giebt es eine Demonstration, so kann diese: Wenn es keine Demonstration giebt, giebt es eine Demonstration, nicht wahr seyn. 190. Zugegeben aber einmal auch das, die Folgerung: Wenn es keine Demonstration giebt, giebt es eine Demonstration, sey richtig; so kann der Satz: Wenn es eine Demonstration giebt, auch mit dem bestehn: So giebt es keine Demonstration. Können beyde zusammen bestehn, so sind sie einander nicht widerstreitend; und in der Verbindung: Wenn es eine Demonstration giebt, so giebt es eine Demonstration, streitet also das Gegentheil des Consequens nicht mit dem Antecedens desselben. Dieses wird also nicht wahr seyn. 191. Wird wiederum die Verbindung als wahr zugestanden, und streitet der Satz: Es giebt keine Demonstration, nicht mit dem: Es giebt eine Demonstration, so giebt es auch kein Disjunctiv-Gültiges: Entweder giebt es eine Demonstration, oder es giebt keine. Denn die disjunctive-gültige Sphäre, daß eines der in ihr enthaltenen Glieder wahr, das übrige aber oder die übrigen falsch und mit jenem Wahrn im Widerstreite seyen. Giebt es nun ein Disjunctiv-Gültiges, so erhellt die Folgerung: Wenn es kein Demonstration

giebt,

[illegible] de es keine Demonstration, offenbar als [illegible] sie aus widersprechenden Sätzen besteht. Die Grundsätze des obigen dogmatischen Raisonnements heben sich also gegenseitig auf, und dieses hat [illegible] keine Bündigkeit. 192. Die Dogmatiker können [illegible] auch nicht einmal zeigen, daß aus Entgegengesetzten [illegible] folge, da es an einem entscheidenden Kriterium der Beurtheilung gebricht, wie wir dargethan haben. Zum Ueberflusse fügen wir noch Folgendes hinzu: Wenn das, was für die Existenz einer Demonstration gesagt wird, wahrscheinlich ist, (was es unsertwegen immer seyn mag), so sind es auch die Gründe, die gegen dieselbe vorgebracht werden. Wir müssen also die Existenz einer Demonstration unentschieden lassen, und eben so wenig behaupten, daß es eine gebe, als daß es keine gebe.

Vierzehntes Capitel.

Von den Syllogismen.

193. Es könnte sehr überflüßig scheinen, von den gepriesenen Syllogismen der Dogmatiker noch besonders zu handeln; theils weil mit der Ungültigkeit der Demonstration auch zugleich die Nichtigkeit der Syllogismen dargethan ist; (denn wenn jene nicht existirt, so kann auch kein demonstrativer Syllogismus statt finden); theils auch weil zu ihrer Widerlegung sich alles das benutzen läßt, was gegen die Demonstration gesagt ist; indem wir, da wo von dem

dem Fehler des überflüßigen Zusatzes die Rede war, eine Methode angezeigt haben, wie sich beweisen lasse, daß es allen Raisonnements der Stoiker und Peripatetiker an Bündigkeit fehle. 194. Inzwischen möchte es doch vielleicht nicht schaden, noch eine besondere Abhandlung über die Syllogismen als Zugabe beyzufügen, zumal da die Dogmatiker sich so sehr darin gefallen. Da sich aber zum Beweise ihrer Richtigkeit sehr vieles vorbringen läßt, wollen wir uns der Kürze wegen nur auf folgende Erinnerungen einschränken. Zunächst wollen wir auf die sogenannten indemonstrabeln Sätze achten; denn wenn diese umgestoßen sind, fallen damit alle übrigen Syllogismen zusammen, weil sie nur mittelst jener Beweiskraft haben.

195. Der Satz also: Jeder Mensch ist ein Thier, wird aus einzelnen Datis durch Induction bewährt. Denn daraus, daß der Mensch Sokrates auch ein Thier sey, eben so die Menschen Plato, Dion, und jedes menschliche Individuum, scheint erwiesen werden zu können, jeder Mensch sey ein Thier. Fände man nur ein den übrigen widersprechendes Datum, so würde der allgemeine Satz nicht wahr seyn. z. B. Weil die meisten Thiere die untere Kinnlade bewegen, der Krokodil aber allein die obere, so würde der Satz: Alle Thiere bewegen die untere Kinnlade, nicht wahr seyn. 196. Wenn die Dogmatiker also schließen: Jeder Mensch ist ein Thier; Sokrates ist ein Mensch; Folglich ist Sokrates ein Thier; und sie aus dem allgemeinen Satze: Jeder

der Mensch ist ein Thier, den besondern Satz: Sokrates ist ein Thier, herleiten wollen, so fallen sie, da, wie wir gezeigt haben, der allgemeine Satz mittelst der Induction aus einzelnen Datis bewiesen wird, in den Diallelus, indem sie erst den allgemeinen Satz durch Induction aus allen Particularen, das Particulare aber wiederum aus dem Allgemeinen mittelst eines Syllogismus beweisen. 197. Auf gleiche Weise in dem Schlusse: Sokrates ist ein Mensch; Kein Mensch ist ein vierfüßiges Thier; also ist Sokrates kein vierfüßiges Thier, wollen sie den Satz: Kein Mensch ist ein vierfüßiges Thier, aus den particularen Datis durch Induction folgern, jedes Particulare aber wiederum aus dem Satze: Kein Mensch ist ein vierfüßiges Thier, und so gerathen sie auch hier in den Diallelus. 198. Eben so muß man auch die übrigen Argumentationen prüfen, die bey den Peripatetikern indemonstrable heissen. Auch solche, wie z. B. Wenn es Tag ist, so ist es helle; denn daraus, Wenn es Tag ist, so ist es helle, läßt sich nach ihrer Behauptung mit Gewißheit schließen: Es ist helle, und wiederum die Sätze: Es ist helle, und Es ist Tag, sind Beweise jenes Satzes: Wenn es Tag ist, so ist es helle. Denn dieser copulative Satz würde nicht für wahr gehalten werden, wenn man nicht vorher eingesehen hätte, daß Tag seyn und Helle seyn beständig mit einander in Verknüpfung sind. 199. Muß man also vorher begriffen haben, es sey nothwendig helle, wenn es Tag sey, um das Schlußurtheil zu

bilden:

bilden: Wenn es Tag ist, so ist es helle, und denn daraus wieder zu folgern, es sey helle, da es Tag sey; und ist jenes Schlußurtheil: Wenn es Tag ist, so ist es helle, (was diese indemonstrable Argumentation anlangt) der Beweisgrund der Coexistenz von beyden: Es sey Tag, und: Es sey helle; wird endlich wiederum die Coexistenz dieser beyden Sätze durch jenes Schlußurtheil bewiesen; so fällt auch hier die Nichtigkeit der Argumentation in die Augen, indem sie in den Diallelus verloren geht. 200. Dasselbe läßt sich von dem Raisonnement sagen: Wenn es Tag ist, so ist es helle; Nun ist es nicht helle; also ist es nicht Tag. Denn nur deßwegen, weil ohne Helligkeit der Tag nicht wahrgenommen werden kann, wird man glauben, der copulative Satz: Wenn es Tag ist, so ist es helle, sey wahr. Könnte der Tag einmal wahrgenommen werden und die Helligkeit nicht, so würde man jenen Satz für falsch erklären. Was nun das gegenwärtige indemonstrable Argument betrift: Es sey nicht Tag, weil es nicht helle ist, so wird dieses daraus gefolgert: Wenn es Tag ist, so ist es helle. Demnach bedarf das Eine zum Beweise seiner Gültigkeit des Andern als schon vorher Erwiesenen, und so entsteht abermals der Diallelus. 201. Eben so werden auch deßwegen, weil es einige Dinge giebt, die nicht mit einander coexistiren können, wie Tag und Nacht, sowohl der negative copulative Satz: Es kann nicht zugleich Tag und Nacht seyn, als der disjunctive: Entweder ist es Tag oder es ist Nacht, für wahr gelten.

Daß

Daß aber beyde nicht coexistiren können, glaubt man, werde bewiesen durch die Verneinung im copulativen oder die Disjunction in dem disjunctiven Satze, indem man schließt: Es kann nicht zugleich Tag und Nacht seyn; Nun ist es Nacht; also ist es nicht Tag; oder: Entweder ist es Tag oder es ist Nacht; Nun ist es Nacht; also ist es nicht Tag. 202. Daher argumentiren wir wieder, wenn es zum Beweise eines disjunctiven oder negativ copulativen Satzes erfoderlich ist, daß man vorher die in ihnen enthaltenen Gegenstände begriffen habe, als mit einander unverträglich, diese Unverträglichkeit aber wiederum nur aus der Disjunction oder Negation des copulativen Satzes geschlossen wird, so geräth man auch hier in den Diallelus; da wir weder der obigen Verbindung der Begriffe trauen dürfen, wenn wir nicht vorher die Unverträglichkeit derselben eingesehen haben; noch auch diese ihre Unverträglichkeit behaupten können, wenn sie nicht durch einen Syllogism, der jene Verbindung voraussetzt, erwiesen ist. 203. Da es also an einem festen Puncte gebricht, wovon wir zur Begründung eines Beweises ausgehen könnten, so wird auch die dritte, vierte, fünfte der sogenannten indemonstrabeln Argumentationen nach der Behauptung der Dogmatiker keine Gültigkeit haben. Dies mag für itzt über die Syllogismen genug seyn.

Funfzehntes Capitel.

Von der Induction.

204. Auch die Ungültigkeit der Argumentation durch Induction läßt sich, wie mich dünkt, sehr leicht zeigen. Man will hier ein Allgemeines aus particularen Datis beweisen. Dies kann man aber thun, indem man entweder alle zur Sphäre des Allgemeinen gehörige Individuen durchgeht, oder nur einige. Geht man inzwischen nur einige durch, so wird die Induction nicht zuverläßig seyn, da von den in der Induction weggelassenen individuellen Datis einige dem Allgemeinen zuwider laufen können. Will man alle individuelle Data durchgehen, so unternimmt man etwas Unmögliches, indem die Zahl der Individuen unendlich und durch keine feste Grenze bestimmt ist. Daher ist auf beyden Seiten die Induction unzuverläßig und schwankend.

Sechszehntes Capitel.

Von den Definitionen.

205. Aber auf ihre Kunst zu definiren, die sie zum logischen Theile der sogenannten Philosophie rechnen, thun sich die Dogmatiker nicht wenig zu Gut; wir wollen also auch etwas Weniges über die Definitionen sagen. Obgleich die Dogmatiker die Definitionen zu gar vielen Dingen für nützlich halten, so läßt sich doch, wenn ich nicht irre, der ganze angebliche nothwendige Gebrauch derselben auf zwey Hauptstücke

stücke zurückführen. 206. Sie glauben nehmlich darthun zu können, daß Definitionen überall nothwendig seyen, entweder um einen Gegenstand zu begreifen, oder um Jemanden zu belehren. Wenn wir also gezeigt haben werden, daß sie zu keinem von beyden taugen, so werden wir unsers Erachtens auch bewiesen haben, daß die von den Dogmatikern auf dieselben verwandte Mühe vergeblich sey. 207. Wenn derjenige, welcher eine Sache nicht kennt, sie auch nicht definiren kann, derjenige aber, der sie kennt, und hernach definirt, sie nicht aus der Definition begreift, sondern seiner Kenntniß, die er von der Sache hat, nur die Definition beyfügt, so wird die Definition überhaupt zur Erkenntniß der Dinge nicht nöthig seyn. Ferner: Wenn man alles definiren will, so wird man überhaupt nichts definiren, weil man sich alsdenn in's Unendliche verliert; will man aber sagen, daß einige Dinge auch ohne Definitionen begriffen werden; so zeigt man eben dadurch, daß die Definitionen zur Erkenntniß der Dinge nicht nothwendig sind; denn so man Dinge begreift, die nicht definirt waren, so wird man auch alle übrigen ohne Definitionen begreifen können. 208. Man wird also entweder wegen des Fortganges in's Unendliche gar nichts definiren, oder selbst zeigen, daß die Definitionen nicht nothwendig sind, und so werden wir auch einsehen, daß die Lehrmethode sie nicht nothwendig erfodert. Denn wer zuerst eine Sache kennen lernte, lernte sie ohne Definition kennen; eben so kann auch Jemand, der über eine Sache belehrt wird, ohne Definition darüber belehrt werden. 209. Ferner: Man

Man beurtheilt die Definitionen nach den Gegenständen, die definirt werden, und erklärt diejenigen für fehlerhaft, welche etwas enthalten, was entweder nicht allen den Gegenständen, oder einigen derselben nicht zukommt; z. B. wenn Jemand den Menschen definirt als ein vernünftiges unsterbliches Thier; oder als ein vernünftiges sterbliches der Grammatik kundiges Thier, so hält man die Definition für fehlerhaft, weil es keinen unsterblichen Menschen giebt, und manche Menschen der Grammatik nicht kundig sind. 210. Vielleicht können also auch die Definitionen nicht einmal beurtheilt werden, wegen der unendlichen Menge der Individuen, nach welchen man sie beurtheilen müßte. Sie können auch nicht bewirken, daß die Gegenstände begriffen und gelehrt werden, da diese schon vorher begriffen seyn müssen. Vollends aber sollte man nicht die Behauptung lächerlich nennen, daß Definitionen entweder zum Begreifen, oder zum Lehren, oder überhaupt zur Kundmachung einer Sache nützlich seyen, da sie im Gegentheile dieselbe so sehr verdunkeln? 211. Z. B. (man darf ja wohl ein wenig scherzen), es wollte Jemand von einem Andern erfahren, ob ihm ein Mensch zu Pferde begegnet sey, der einen Hund bey sich gehabt habe, und er fragte nun so: O vernünftiges, sterbliches, der Einsicht und Wissenschaft fähiges Thier! Ist Dir ein Thier begegnet, das lachen kann, mit breiten Nägeln, der politischen Erkenntniß fähig, mit über einem sterblichen Thiere, welches ein Vermögen zu wiehern hat, geschlossenen Schenkeln, und das zu-

giebt, giebt es eine Demonstration, offenbar als falsch) indem sie aus widersprechenden Sätzen besteht. Die Fordersätze des obigen dogmatischen Raisonnements heben sich also gegenseitig auf, und dieses hat gar keine Bündigkeit. 192. Die Dogmatiker können aber auch nicht einmal zeigen, daß aus Entgegengesetzten etwas folge, da es an einem entscheidenden Kriterium der Beurtheilung gebricht, wie wir dargethan haben. Zum Ueberflusse fügen wir noch Folgendes hinzu: Wenn das, was für die Existenz einer Demonstration gesagt wird, wahrscheinlich ist, (was es unsertwegen immer seyn mag), so sind es auch die Gründe, die gegen dieselbe vorgebracht werden. Wir müssen also die Existenz einer Demonstration unentschieden lassen, und eben so wenig behaupten, daß es eine gebe, als daß es keine gebe.

Vierzehntes Capitel.

Von den Syllogismen.

193. Es könnte sehr überflüßig scheinen, von den gepriesenen Syllogismen der Dogmatiker noch besonders zu handeln; theils weil mit der Ungültigkeit aber Demonstration auch zugleich die Nichtigkeit der Syllogismen dargethan ist; (denn wenn jene nicht existirt, so kann auch kein demonstrativer Syllogismus statt finden); theils auch weil zu ihrer Widerlegung sich alles das benutzen läßt, was gegen die Demonstration gesagt ist; indem wir, da wo von dem

dem Fehler des überflüßigen Zusatzes die Rede war, eine Methode angezeigt haben, wie sich beweisen lasse, daß es allen Raisonnemeuts der Stoiker und Peripatetiker an Bündigkeit fehle. 194. Inzwischen möchte es doch vielleicht nicht schaden, noch eine besondere Abhandlung über die Syllogismen als Zugabe beyzufügen, zumal da die Dogmatiker sich so sehr darin gefallen. Da sich aber zum Beweise ihrer Richtigkeit sehr vieles vorbringen läßt, wollen wir uns der Kürze wegen nur auf folgende Erinnerungen einschränken. Zunächst wollen wir auf die sogenannten indemonstrabeln Sätze achten; denn wenn diese umgestoßen sind, fallen damit alle übrigen Syllogismen zusammen, weil sie nur mittelst jener Beweiskraft haben.

195. Der Satz also: Jeder Mensch ist ein Thier, wird aus einzelnen Datis durch Induction bewährt. Denn daraus, daß der Mensch Sokrates auch ein Thier sey, eben so die Menschen Plato, Dion, und jedes menschliche Individuum, scheint erwiesen werden zu können, jeder Mensch sey ein Thier. Fände man nur ein den übrigen widersprechendes Datum, so würde der allgemeine Satz nicht wahr seyn. Z. B. Weil die meisten Thiere die untere Kinnlade bewegen, der Krokodil aber allein die obere, so würde der Satz: Alle Thiere bewegen die untere Kinnlade, nicht wahr seyn. 196. Wenn die Dogmatiker also schließen: Jeder Mensch ist ein Thier; Sokrates ist ein Mensch; Folglich ist Sokrates ein Thier; und sie aus dem allgemeinen Satze: Je-

Einige behaupten, eine Wissenschaft bedeutender Zeichen und bezeichneter Gegenstände seyn?

Neunzehntes Capitel.

Vom Ganzen und Theile.

215. Vom Ganzen und Theile werden wir auch in der sogenannten Physik reden; hier sprechen wir nur von der angeblichen Eintheilung des Ganzen in seine Theile. Behauptet Jemand, er theile eine Zahl, z. B. Zehn in Eins, Zwey, Drey und Vier, so wird doch die Zahl Zehn in diese nicht getheilt. Sobald der erste Theil derselben aufgehoben ist (um einmal die Existenz eines ersten Theils einzuräumen), z. B. die Einheit; so zeigt sich nicht mehr die Zahl Zehn, sondern die Zahl Neun, und überhaupt etwas anders als Zehn. 216. Die Subtraction und Division bey den übrigen also geschieht nicht durch die Zahl Zehn, sondern durch etwas Anderes, das nach der verschiedenen Beschaffenheit jeder Subtraction verschieden ist. Man wird also vielleicht das Ganze nicht in seine sogenannten Theile eintheilen dürfen. Denn wenn das Ganze in Theile getheilt wird, so pflegen die Theile vor der Theilung in dem Ganzen enthalten zu seyn; sie sind aber nicht in diesem enthalten. Z. B. Um bey der Zahl Zehn stehn zu bleiben, Neun, sagt man, sey ein Theil von Zehn; dieses wird also in Eins und Neun getheilt. Aber Acht ist auch ein Theil von Zehn; dieses wird also

in

in Acht und Zwey getheilt; und eben so Sieben, Sechs, Fünf, Vier, Drey, Zwey und Eins. 217. Sind nun alle diese Zahlen in der Zehn enthalten, so kommen, wenn sie mit ihr zusammen addirt werden, Fünf und Funfzig heraus; es müßten also in der Zahl Zehn Fünf und Funfzig enthalten seyn, was ungereimt ist. Folglich sind die angeblichen Theile der Zahl Zehn nicht in ihr enthalten, und diese kann nicht in jene, wie das Ganze in seine Theile getheilt werden, da jene auf keine Weise in ihm bemerklich sind. 218. Eben der Einwurf trift auch die Eintheilung der geometrischen Größen, wenn Jemand z. B. eine Größe von zehn Ellen eintheilen wollte. Das Ganze kann also vielleicht nicht in seine Theile getheilt werden.

Zwanzigstes Capitel.

Von den Gattungen und Arten.

219. Es ist also noch die Lehre von den Gattungen und Arten übrig, worüber wir umständlicher an einem andern Orte handeln, hier aber nur dieses anmerken wollen. Rechnet man die Gattungen und Arten zu den Verstandesbegriffen, so gelten eben die Gründe gegen ihre Gültigkeit, die wir gegen die Gültigkeit des Verstandes und der Phantasie als Erkenntnißvermögen vorgebracht haben. Legt man ihnen aber eine abgesonderte Existenz bey, was will man auf Folgendes antworten? 220. Giebt es wirkliche

Gattungen, so sind ihrer entweder so viele, als Arten sind; oder es giebt eine allen denen, die Arten von ihr genannt werden, gemeinschaftliche Art, nehmlich die Gattung. Ist das Erstere, so giebt es keine gemeinschaftliche Gattung, welche in die Arten getheilt würde. Ist das Andere, so nimmt entweder jede Art von ihr an ihr ganz Theil, oder nur an einem Theile von ihr. An ihr ganz kann sie nicht Theil nehmen; denn es ist unmöglich, daß, wenn irgend Ein Ding existirt, dieses zugleich in mehr andern enthalten seyn könne, so daß jenes ganze Ding in jedem derer bemerklich wäre, in welchen es enthalten seyn soll. Nimmt sie nur einen Theil der Gattung an, so wird sich erstlich nicht, wie man meynt, die ganze Gattung der Art mittheilen; und der Mensch wird nicht ein Thier, sondern nur ein Theil eines Thieres seyn; z. B. er wird zwar Substanz, aber weder eine belebte, noch empfindende Substanz seyn. 221. Ferner wird man behaupten müssen, daß alle Arten entweder an demselben Theile der Gattung Theil nehmen, oder jede an einem besondern. Aber an demselben Theile der Gattung können aus den obigen Gründen nicht alle Arten Theil nehmen; und nimmt jede Art an einem besondern Theile der Gattung Theil, so werden die Arten nicht mit einander der Gattung nach ähnlich seyn, (was die Dogmatiker doch nicht einräumen werden), und jede Gattung wird unendlich, nicht blos in unendliche Arten, sondern auch in unendliche Individuen getheilt seyn, in welchen letztern sie selbst mit ihren

Arten

Arten erkannt wird. 222. Denn Dion wird nicht nur ein Mensch, sondern auch ein Thier genannt. Ist dies nun ungereimt; so nehmen die Arten auch nicht an einem Theile ihrer Gattung Theil, die nur eine Einheit ausmacht. Hat nun jede Art weder Theil an der ganzen Gattung, noch an einem Theile derselben; wie kann man behaupten, daß Eine Gattung in allen ihren Arten sey, so daß sie in diese getheilt werden könne? Man könnte hier gewisse Schattenbilder erdichten, und diese Gattungen nennen; aber auch diese Erdichtung findet nach skeptischer Methode in der Darstellung der nicht zu entscheidenden Streitigkeiten der Dogmatiker selbst darüber ihre Widerlegung. 223. Zu dem Obigen kommt auch noch Folgendes: Die Arten sind entweder solche, oder solche; die Gattungen derselben sind also entweder auch solche, oder solche; oder einige sind solche, andere aber nicht; oder endlich sie sind weder solche, noch solche. Z. B. Da von diesen oder jenen Dingen (was für welche es auch seyn mögen) einige körperlich, andere unkörperlich sind; einige wahr, andere falsch; einige vielleicht weiß, andere schwarz; einige die größten, andere die kleinsten u. s. w.; so wird das Etwas selbst, was Einige das Allerallgemeinste nennen, entweder Alles seyn, oder Einiges davon, oder nichts. Ist das Allgemeinste Etwas Nichts, so existirt auch keine Gattung, und dann sind wir mit der Untersuchung am Ende. Soll es Alles seyn, so muß es, abgerechnet daß man hier etwas Unmögliches behauptet, alle Arten und Individuen seyn, in welchen es sich

befindet. 224. Denn so wie, weil das Thier vorgeblich eine belebte empfindende Substanz ist, jede Art desselben auch eine belebte und empfindende Substanz genannt wird; eben so muß, wenn das Körperliche und Unkörperliche, das Falsche und Wahre, das Weiße und Schwarze, das Größte und Kleinste u. s. w. Gattungen sind, auch jede Art und jedes Individuum Alles seyn, was doch der Evidenz widerspricht, und also falsch ist. 225. Kommen aber nur einige von jenen Merkmalen dem Allgemeinsten zu, so wird es zwar die Gattung von diesen, aber nicht die Gattung der übrigen seyn. Z. B. Ist das Allgemeine etwas Körperliches, wird es nicht Gattung des Unkörperlichen, oder ist es ein vernünftiges Thier, wird es nicht Gattung der unvernünftigen seyn. Es könnte also weder etwas Unkörperliches, noch ein unvernünftiges Thier geben, was doch ungereimt ist. Die Gattung weder ein solches, oder solches; noch auch ein solches, und ein solches nicht; noch endlich weder ein solches, noch ein solches. Wenn dem so ist, so giebt es überall keine Gattung.

Noch könnte Jemand sagen, die Gattung sey Alles der Möglichkeit nach. Hierauf antworten wir, was Etwas der Möglichkeit nach ist, muß auch Etwas der Wirklichkeit nach seyn. Z. B. Es kann Niemand ein Grammatiker seyn, der es nicht wirklich ist. Soll nun die Gattung Alles der Möglichkeit nach seyn, so fragen wir, was sie denn der Wirklichkeit nach ist? Und so bleiben dieselben Zweifelsgründe; denn Alles Entgegengesetzte kann die

Gat-

Gattung nicht wirklich seyn. 226. Sie kann aber auch nicht Einiges der Wirklichkeit, und Einiges blos der Möglichkeit nach seyn; z. B. ein Körper der Wirklichkeit nach, und der Möglichkeit nach unkörperlich. Denn Möglich ist, was wirklich seyn kann. Was aber wirklich ein Körper ist, kann nie wirklich unkörperlich seyn. Wenn also Etwas wirklich ein Körper ist, so ist es nicht unkörperlich der Möglichkeit nach, und umgekehrt Es läßt sich also nicht behaupten, die Gattung sey Einiges wirklich, und Einiges nur der Möglichkeit nach. Wenn nun aber die Gattung nichts Wirkliches ist, und überhaupt nicht besonders existirt, so ist sie überall nichts, das sich, wie man sagt, in Arten theilen ließe. 227. Auch verdient Folgendes erwogen zu werden. Wenn Alexander und Paris dieselbe Person sind, so ist unmöglich, daß der Satz: Alexander spaziert, wahr, und der: Paris spaziert, falsch sey. Eben so, wenn es einerley ist, ein Mensch und Theon oder Dion zu seyn, so wird der Namen Mensch zur Bestimmung des Gegenstandes gebraucht, wird bey beyden entweder einen wahren oder falschen Satz bewirken. Gleichwohl wird sich zeigen, daß es sich nicht so verhalte. Denn wenn Dion sitzt, Theon aber spaziert, so wird der Satz: der Mensch sitzt, von dem Einen wahr, von dem Andern aber falsch seyn. Der Namen Mensch ist also nicht beyden gemeinschaftlich und beyden derselbe, sondern für jeden von beyden besonders und verschieden.

Ein

Ein und zwanzigstes Capitel.

Von den gemeinsamen Accidenzen.

228. Dasselbe läßt sich von den gemeinsamen Accidenzen sagen. Denn wenn eines und dasselbe dem Dion und Theon eigen ist, z. B. das Sehen, und wir setzen nun, daß Dion umkomme, Theon aber am Leben bleibe und sehe; so wird man entweder behaupten müssen, daß das Sehen des umgekommenen Dion unverändert geblieben sey (was der Evidenz der Erfahrung widerspricht), oder eben dasselbe Sehen habe sich verloren und nicht verloren; was ungereimt ist. Das Sehen des Theon ist also nicht dasselbe mit dem Sehen des Dion. Folglich findet bey jedem eine besondre Verschiedenheit statt. Denn wenn dem Dion und Theon eben dasselbe Athemholen eigen ist, so kann unmöglich Theon noch Athem holen, wenn Dion bereits aufgehört hat, es zu thun. Nun ist aber möglich, daß dieser gestorben sey, und jener noch lebe. Folglich ist das Athemholen nicht bey beyden dasselbe. Dies mag hierüber genug seyn.

Zwey und zwanzigstes Capitel.

Von den Sophismen.

229. Auch bey den Sophismen ein wenig zu verweilen, dürfte nicht unzweckmäßig seyn, da die Lobredner der Dialektik diese auch zur Auflösung jener

für

für nothwendig halten. Denn wenn nach ihrem Vorgeben durch die Dialektik wahre und falsche Raisonnements unterschieden werden; die Sophismen aber falsche Raisonnements sind; so muß sie auch zur Auflösung dieser dienen, soferne sie die Wahrheit durch den Anstrich der Wahrscheinlichkeit verfälschen. Die Dialektiker beschäftigen sich daher auch, gleichsam um dem Gefahr laufenden gemeinen Wesen zu Hülfe zu kommen, mit großem Eifer, die Begriffe, Verschiedenheiten, und Auflösungsarten der Sophismen zu lehren. Sie erklären ein Sophisma für ein wahrscheinliches und trügerisches Raisonnement, das eine Conclusion begründen solle, die entweder falsch, oder einer falschen ähnlich, oder dunkel, oder aus irgend einem andern Grund verwerflich sey. 230. Eine falsche Conclusion hat man in folgendem Sophisma: Niemand giebt dem Andern ein Prädicament zu trinken; Wermuth trinken ist aber ein Prädicament; Also giebt Niemand dem Andern Wermuth zu trinken. Aehnlich einer falschen ist die Conclusion im folgenden Sophisma: Was weder möglich wahr, noch möglich ist, das ist nicht ungereimt. Nun war es weder noch ist es möglich, daß ein Arzt, als solcher, Jemanden tödte. 231. Eine dunkle Conclusion enthält folgendes Sophisma: Ich habe Dich nicht zuerst um Etwas gefragt, und die Sterne sind nicht gleich an Zahl. Ich habe Dich aber zuerst gefragt, ob die Sterne gleich an Zahl seyen. Eine Conclusion, die aus andern Gründen verwerflich ist, ist in fol-

genden sogenannten Soloecism: Was Du siehst, das ist; Du siehst aber einen Wahnsinnigen; es ist also einen Wahnsinnigen. Oder: Was Du siehst, das ist; Du siehst aber einen brennenden Ort; es ist also einen brennenden Ort. 232. Nachher versuchen sie auch die Auflösungen derselben zu zeigen. So soll in dem ersten Sophisma etwas anders in den Fordersätzen zugestanden seyn, als gefolgert ist. Es ist zugestanden, ein Prädicament werde nicht getrunken, und es sey ein Prädicament, Wermuth trinken, aber Wermuth selbst sey kein Prädicament. Statt also daß man hätte folgern müssen: Niemand also trinkt das Wermuth trinken selbst (was wahr ist) folgert man: Niemand also trinkt Wermuth, was falsch ist, und nicht aus den zugestandenen Fordersätzen fließt. 233. Das zweyte Sophisma, sagt man, scheine zwar zu etwas Falschem zu führen, (so daß, wer nicht genau aufmerke, zweifle, ob er ihm beypflichten dürfe), die Folgerung sey aber doch wahr; nehmlich: Es sey also nicht ungereimt, daß der Arzt als solcher tödte. Denn kein Axiom sey ungereimt; nun sey es ein Axiom; der Arzt als solcher tödtet; also sey auch dieses nicht ungereimt. 234. Der Schluß auf eine dunkle Conclusion gehöre zu denjenigen, die sich nach der Verschiedenheit der Umstände richten. Denn wenn, der Voraussetzung gemäß, keine Frage vorhergegangen ist, so wird die Verneinung des copulativen Satzes wahr, falls der copulative Satz selbst durch Beymischung von etwas Falschen falsch ist, nehmlich wenn hinzugesetzt ist:

Hab

Hab ich Dich gefragt? Ist aber wegen des negativen Satzes gefragt worden, und wird der angenommene Satz: Ich habe Dich aber zuerst gefragt, als wahr gefolgert; so wird deßwegen, weil wegen der Verneinung des copulativen Satzes gefragt worden ist, die Verneinung des copulativen Satzes falsch, nachdem das Falsche in dem copulativen Satze wahr geworden ist; so daß niemals eine Folgerung gezogen werden könnte, wenn nicht zugleich die Verneinung des copulativen Satzes angenommen ist. 235. In den letzten soloecistischen Sophismen, sagt man, werde auf eine ungereimte Weise gegen den Sprachgebrauch gefolgert. So etwas bringen einige Dialektiker über die Sophismen; es kann aber nur die Ohren der Einfältigen kitzeln; an sich selbst sind es nichtige und vergebliche Ausflüchte. Dies könnte man vielleicht schon aus dem oben Gesagten abnehmen. Denn wir haben gelehrt, daß sich nach den Dialektikern weder das Wahre noch das Falsche begreifen lasse, sowohl aus verschiedenen andern Gründen, als durch die Widerlegung ihrer indemonstrabeln Sätze und Demonstrationen, worauf sich ihre ganze syllogistische Kunst stützt. 236. Wir wollen indessen über diese Materie noch Folgendes in der Kürze anführen. Soferne die Sophismen eigentlich von der Dialektik widerlegt werden können, ist ihre Auflösung ganz unnütz. Diejenigen Sophismen aber, deren Auflösung nützlich seyn würde, kann der Dialektiker, als solcher, gar nicht lösen, sondern nur derjenige, der sich von den Gegenständen, worauf sie

sich

sich beziehen, Kenntniß und Erfahrung erworben hat. 237. Würde z. B. einem Arzte folgendes Sophisma vorgelegt: Bey den Nachlassungen der Krankheiten muß eine mannichfaltige Diät und Weintrinken verordnet werden; Nun pflegt bey jeder Krankheit, wenn sie sich bildet, vor den ersten drey Tagen eine Nachlassung zu erfolgen; es ist also nothwendig, vor den ersten drey Tagen eine mannichfaltige Diät und das Weintrinken zu verordnen; so würde der Dialektiker schlechterdings nichts zur Lösung dieses Sophism, so nützlich sie auch seyn würde, sagen können. 238. Hingegen der Arzt könnte es lösen, weil er weiß, daß der Ausdruck Nachlassung der Krankheit in zwiefachem Sinne gebraucht werde, nehmlich in Beziehung auf die ganze Krankheit, und auf jede besondere Abnahme derselben vom höchsten Grade an. Nun bemerkt man, daß vor den drey ersten Tagen sich gemeiniglich eine Nachlassung eines besondern Grades der Krankheit zu ereignen scheint; allein eine mannichfaltige Diät billigen wir während dieser Nachlassung im geringsten nicht, sondern nur alsdenn, wenn die Krankheit überhaupt nachläßt. Der Arzt wird also sagen, daß in den Fordersätzen des Raisonnements von ganz verschiedenen Dingen die Rede sey, da in dem ersten Satze die Nachlassung der Krankheit überhaupt verstanden werde, in dem andern aber die Nachlassung eines besondern Grades derselben. 239. Eben so wenn Jemand in Betreff eines Kranken, der wegen starker Verstopfung an einem hitzigen Fieber danieder läge,

lügs, folgendes Raisonnement vorbrächte: Entgegengesetzte sind Mittel gegen Entgegengesetzte; die Kälte ist der Entzündung entgegengesetzt; folglich sind kühlende Mittel dem hitzigen Fieber angemessen; so wird der Dialektiker verstummen. 240. Hingegen der Arzt weiß, welches die vornehmsten mit einer Krankheit verbundenen Symptome sind, und wird antworten, es komme hier nicht auf die Symptome an; (denn es ereigne sich auch wohl, daß die Hitze durch hinzukommende kältende Materien vergrößert werde), sondern auf die Ursachen der Symptome; zu diesen gehöre hier die Verstopfung, die nicht eine Verdichtung der ihr zum Grunde liegenden Materie, sondern eine Verdünnung derselben fodere; die Hitze beym Fieber also nicht die wesentliche Ursache der Krankheit, und folglich schienen auch kühlende Mittel derselben nicht angemessen. 241. Bey Sophismen demnach, deren gefoderte Lösung nützlich seyn würde, weiß der Dialektiker nichts zu sagen; wohl aber bey folgenden, die er uns vorlegt: Wenn Du nicht schöne Hörner hast, so hast Du Hörner, und hast Hörner; Du hast aber nicht schöne Hörner, und hast Hörner; also hast Du Hörner, u. d. gl. Possen, zieht er die Augenbraunen zusammen, hält uns seine Dialektik vor, und beweist uns mit großem Selbstdünkel durch syllogistische Demonstrationen, daß etwas entstehe, daß es Bewegung gebe, daß der Schnee weiß sey, daß wir keine Hörner haben, da es doch hinreichend wäre, jenen Sophismen nur die Evidenz der Erfahrung ent-

gegenzusetzen, die eben so gültig ist, als jene. Jener Philosoph daher, da man ihm verdemonstrirte, es gebe keine Bewegung, schwieg stille, und gieng auf und nieder spazieren. Im gemeinen Leben durchreisen die Menschen Länder und Meere, bauen Schiffe und Häuser, und zeugen Kinder, ohne sich an die Sophisterenen gegen die Bewegung und Erzeugung im geringsten zu kehren. 242. Man hat auch einen lustigen Einfall von dem Arzte Herophilus, einem Zeitgenossen des Diodor, der in seiner abgeschmackten Dialektik mancherley Sophistereyen sowohl gegen viele andere Dinge, als auch gegen die Bewegung vorbrachte. Diodor hatte sich die Schulter ausgesetzt, und kam zum Herophilus, um sich heilen zu lassen. Dieser empfieng ihn mit dem Argumente: Entweder ist Deine Schulter in dem Orte ausgesetzt, in welchem sie existirte, oder in welchem sie nicht existirte; sie ist aber weder in dem Orte, in welchem sie existirte, noch in dem, in welchem sie nicht existirte, ausgesetzt; also ist Deine Schulter überhaupt nicht ausgesetzt. Der Sophist mußte ihn bitten, daß er mit Beseitigung des Spottes ihm nach seiner Kunst die angemessene Hülfe leisten möchte. 243. Es ist also hinlänglich, wie ich glaube, mit erworbener Erfahrung, und ohne ein Dogma festzusetzen, nach den gemeinen menschlichen Beobachtungen und Vorurtheilen zu leben; über dasjenige hingegen, was aus dogmatischer Neugierde behauptet wird, und im gemeinen Leben weiter keinen Nutzen bringt, gar nicht zu entscheiden. Wenn also

diejenigen Sophismen, deren Lösung Nutzen bringt, nicht von der Dialektik gelöst werden können; diejenigen aber, die sie allenfalls zur Befriedigung zu lösen vermag, unnützer Kram sind; so ist die Dialektik überhaupt unnütz, soferne sie sich mit Auflösung der Sophismen beschäftigt. 244. Ja wenn auch Jemand mit allen Kenntnissen, welche die Dialektiker lehren, ausgerüstet aufträte, so könnte er doch ohne Mühe sich überzeugen, daß ihre ganze Theorie von den Sohismen überflüßig sey. Die Dialektiker betreiben, wie sie sagen, die Dialektik, nicht sowohl um zu lernen, was sich aus jedem Gegebnen folgern lasse, sondern hauptsächlich in der Absicht, um durch demonstratives Raisonnement das Wahre und Falsche zu beurtheilen. Sie erklären deßwegen auch die Dialektik für die Wissenschaft des Wahren, Falschen, und dessen, was weder wahr noch falsch ist. 245. Da sie nun selbst das Raisonnement für wahr halten, welches aus wahren Fordersätzen eine wahre Conclusion zieht, so werden wir, sobald uns ein Raisonnement mit einer falschen Conclusion vorgelegt wird, wissen, daß es falsch sey, und ihm aus dem Grunde nicht beypflichten. Denn es ist nothwendig, daß das Raisonnement entweder keine Schlußkraft, oder auch nicht einmal wahre Fordersätze habe. Dieses erhellt aus Folgendem: 246. Entweder folgt in dem Raisonnement eine falsche Conclusion aus der Verbindung der Fordersätze, oder nicht. Folgt sie nicht, so wird auch das Raisonnement keine Schlußkraft haben; denn nur demjenigen kommt Schlußkraft zu, in welchem aus

der Verbindung der Fordersätze eine Conclusion folgt.
Folgt aber eine falsche Conclusion, so muß auch die
Verbindung der Fordersätze falsch seyn, nach den Re-
geln der dialektischen Kunst selbst; denn die Dialektiker
behaupten ja, daß zwar aus dem Falschen Falsches
folge, aus dem Wahren aber niemals. 247. Daß
aber ein Raisonnement, das weder Schlußkraft hat,
noch wahr ist, nach ihnen auch nicht einmal demon-
strabel sey, erhellt aus dem oben Gesagten. Wenn
wir also bey einem uns vorgelegten Raisonnement, in
welchem die Conclusion falsch ist, selbst hieraus schlie-
ßen, daß es nicht wahr sey und keine Schlußkraft ha-
be; so werden wir ihm blos schon wegen der falschen
Conclusion nicht beystimmen, auch wenn wir nicht ein-
sehen, woher die Falschheit rühre. Denn so wie wir
die Gaukeleyen der Taschenspieler nicht für wahr hal-
ten, sondern wissen, daß sie uns täuschen, ob wir
gleich nicht begreifen, wie sie es thun; eben so trauen
wir auch den Raisonnements, die zwar falsch sind,
aber uns wahrscheinlich vorkommen, nicht, wenn wir
auch nicht einsehn, worin das Verfängliche bey ihnen
liege. 248. Da es den Sophismen nicht blos eigen
ist, daß sie zu etwas Falschem verleiten, sondern auch,
daß sie zu andern Ungereimtheiten führen, so muß all-
gemeiner gegen sie argumentirt werden. Ein vorge-
legtes Raisonnement führt entweder dahin, daß etwas
nicht zugestanden werden dürfe, oder dahin, daß man
etwas zugestehen müsse. Führt es auf das Zweyte,
so ist es nicht ungereimt, wenn wir ihm beypflichten;
führt es hingegen auf etwas, das nicht zugestanden

wer-

für nothwendig halten. Denn wenn nach ihrem Vorgeben durch die Dialektik wahre und falsche Raisonnements unterschieden werden; die Sophismen aber falsche Raisonnements sind; so muß sie auch zur Auflösung dieser dienen, soferne sie die Wahrheit durch den Anstrich der Wahrscheinlichkeit verfälschen. Die Dialektiker beschäftigen sich daher auch, gleichsam um dem Gefahr laufenden gemeinen Wesen zu Hülfe zu kommen, mit großem Eifer, die Begriffe, Verschiedenheiten, und Auflösungsarten der Sophismen zu lehren. Sie erklären ein Sophisma für ein wahrscheinliches und trügerisches Raisonnement, das eine Conclusion begründen solle, die entweder falsch, oder einer falschen ähnlich, oder dunkel, oder aus irgend einem andern Grund verwerflich sey. 230. Eine falsche Conclusion hat man in folgendem Sophisma: Niemand giebt dem Andern ein Prädicament zu trinken; Wermuth trinken ist aber ein Prädicament; Also giebt Niemand dem Andern Wermuth zu trinken. Aehnlich einer falschen ist die Conclusion im folgenden Sophisma: Was weder möglich wahr, noch möglich ist, das ist nicht ungereimt. Nun war es weder noch ist es möglich, daß ein Arzt, als solcher, Jemanden tödte. 231. Eine dunkle Conclusion enthält folgendes Sophisma: Ich habe Dich nicht zuerst um Etwas gefragt, und die Sterne sind nicht gleich an Zahl. Ich habe Dich aber zuerst gefragt, ob die Sterne gleich an Zahl seyen. Eine Conclusion, die aus andern Gründen verwerflich ist, ist in fol-

genden sogenannten Soloecism: Was Du siehst, das ist; Du siehst aber einen Wahnsinnigen; es ist also einen Wahnsinnigen. Oder: Was Du siehst, das ist; Du siehst aber einen brennenden Ort; es ist also einen brennenden Ort. 232. Nachher versuchen sie auch die Auflösungen derselben zu zeigen. So soll in dem ersten Sophisma etwas anders in den Fordersätzen zugestanden seyn, als gefolgert ist. Es ist zugestanden, ein Prädicament werde nicht getrunken, und es sey ein Prädicament, Wermuth trinken, aber Wermuth selbst sey kein Prädicament. Statt also daß man hätte folgern müssen: Niemand also trinkt das Wermuth trinken selbst (was wahr ist) folgert man: Niemand also trinkt Wermuth, was falsch ist, und nicht aus den zugestandenen Fordersätzen fließt. 233. Das zweyte Sophisma, sagt man, scheine zwar zu etwas Falschem zu führen, (so daß, wer nicht genau aufmerke, zweifle, ob er ihm beypflichten dürfe), die Folgerung sey aber doch wahr; nehmlich: Es sey also nicht ungereimt, daß der Arzt als solcher tödte. Denn kein Axiom sey ungereimt; nun sey es ein Axiom; der Arzt als solcher tödtet; also sey auch dieses nicht ungereimt. 234. Der Schluß auf eine dunkle Conclusion gehöre zu denjenigen, die sich nach der Verschiedenheit der Umstände richten. Denn wenn, der Voraussetzung gemäß, keine Frage vorhergegangen ist, so wird die Verneinung des copulativen Satzes wahr, falls der copulative Satz selbst durch Beymischung von etwas Falschen falsch ist, nehmlich wenn hinzugesetzt ist:

Hab

dem wirklichen Gebrauche des Wortes selbst, wonach sie einen Gegenstand bezeichnen, gemacht haben; der Dialektiker aber nicht. 253. Z. B. in der Zweydeutigkeit: Bey den Nachlassungen der Krankheiten ist eine mannichfaltige Diät nicht zu verwerfen. Ja auch im gemeinen Leben bemerken wir, daß Kinder Zweydeutigkeiten unterscheiden, so bald die Unterscheidung ihnen von Nutzen zu seyn scheint. Wenn Jemand zwey Knechte desselben Namens hat, und einem Kinde befiehlt, den Manes zu rufen (angenommen einmal, daß dieser Namen beyden gemein wäre), so wird das Kind fragen, welchen von den beyden Manes es rufen solle? Hat Jemand mehr verschiedene Weine, und sagt dem Bedienten: schenke mir Wein ein zu trinken; so wird der Bediente fragen: von welchem? 254. Also die Erfahrung des Nutzens führt von selbst die Unterscheidung des Einzelnen herbey. Alle die Zweydeutigkeiten aber, die sich nicht auf einen zum gemeinen Leben gehörigen Erfahrungsgegenstand beziehen, sondern nur in den Wissenschaften der Dogmatiker angetroffen werden, und vielleicht zu einer Lebensart, wobey man kein Dogma behauptet, unnütz sind; von diesen mag der Dialektiker seine besondere Meynung hegen; er wird doch auch bey ihnen auf gleiche Weise gezwungen seyn, seinen Beyfall nach der skeptischen Methode zurückzuhalten, soferne sie vielleicht mit dunkeln und unbegreiflichen oder auch nicht existirenden Dingen zusammenhangen. 255. Aber hierüber wollen wir ein andermal noch weiter disputiren.

Sollte irgend ein Dogmatiker es unternehmen, etwas von dem obigen skeptischen Raisonnement widerlegen zu wollen, so wird er dadurch unsere skeptische Denkart nur bestärken, indem er durch seine gegenseitige Bestreitung und die nicht zu entscheidende Uneinigkeit selbst das Bedürfniß der Zurückhaltung des Beyfalls bey den Gegenständen der Untersuchung bewährt.

Entwurf

des

Sextus Empiricus

vom

Pyrrhonismus.

Drittes Buch.

Entwurf
des
Sextus Empiricus
vom
Pyrrhonismus.

Drittes Buch.

Erstes Capitel.

Plan der Untersuchung.

Ueber den logischen Theil der sogenannten Philosophie mag die bisher gegebene kurze Erörterung hinreichend seyn. Nach eben derselben Methode wollen wir nun auch den physikalischen Theil durchgehen, und zwar nicht so, daß wir jede einzelne Behauptung der Dogmatiker hier bestreiten, sondern daß wir nur die allgemeinern Lehren zu erschüttern uns bemühen, auf welche sich alles Uebrige gründet. Wir wollen aber mit der Untersuchung über die

Prin-

Principien den Anfang machen, und da die meisten Dogmatiker darin überein kommen, daß die Principien theils materiale (leidende) theils formale (wirkende) sind, so wollen wir zuerst die Lehre von den letztern prüfen. Ohnehin werden diese auch noch für wichtiger als die materialen gehalten.

Zweytes Capitel.

Von der Gottheit.

2. Da Mehrere die Gottheit für das thätigste Princip erklärten, so muß unsere Untersuchung wohl zuvörderst diese betreffen; wobey wir aber vorläufig anmerken, daß auch wir der Denkart im gemeinen Leben folgen, und ohne ein Dogma festzusetzen, das Daseyn der Götter annehmen, sie verehren, und ihnen eine Vorsehung beymessen; daß unser gegenwärtiges Raisonnement nur gegen die Anmaaßung der Dogmatiker gerichtet sey. Von den Gegenständen, die von uns gedacht werden, müssen wir die Substanzen wahrnehmen, z. B. ob sie körperlich oder unkörperlich sind. Eben so auch die Formen. Niemand würde sich ein Pferd denken können, wenn er nicht vorher die Form des Pferdes kennen gelernt hätte. Endlich was von uns gedacht werden soll, muß als irgendwo befindlich gedacht werden. 3. Da nun einige Dogmatiker die Gottheit für einen Körper ausgeben, Andere für unkörperlich; Einige ihr eine menschliche Form beylegen, Andere nicht; Einige sie in einem

Orte

Orte existiren lassen, Andere nicht; und von denen, die ihr einen Ort einräumen, Einige sie innerhalb, Andere außerhalb der Welt existiren lassen; wie werden wir einen Begriff von Gott fassen können, da weder die Substanz, noch die Form desselben anerkannt ist, noch auch der Ort, in welchem er seyn soll. Erst müßten jene Dogmatiker mit einander einstimmig darüber seyn, daß Gott die und die Beschaffenheit habe; hernach müßten sie uns ein Bild desselben entwerfen, und dann von uns fodern, daß wir uns einen Begriff von ihm machten. Denn sofern sie in einem unentschiedenen Widerstreite gegen einander sind, werden wir von ihnen nicht erfahren können, was wir einstimmig mit ihnen bey der Gottheit zu denken haben. 4. Aber, sagen sie, denke Dir ein unvergängliches und seliges Wesen, und glaube, daß dieses die Gottheit sey. Dies ist aber ein einfältiges Ansinnen. Kennt Jemand den Dion nicht, wird er sich auch die Merkmale desselben nicht denken können; eben so wir kennen das Wesen Gottes nicht; wir werden also auch die Merkmale desselben nicht fassen und begreifen können. 5. Ferner mögen uns doch die Dogmatiker erklären, was das Selige sey; ob ein Wesen, das tugendhaft handelt und für das ihm Untergebene sorgt; oder ein solches, das durchaus unthätig ist, und weder selbst ein Geschäft hat, noch andern verursacht? Denn da auch hierüber ein unentschiedener Widerstreit unter ihnen statt hat, so haben sie uns dadurch das Selige undenkbar gemacht, und eben deßwegen auch die Gottheit. 6. Könnte auch Gott,

vom

vom Verstande gedacht werden, so würde man doch, insoferne man von den Dogmatikern abhängt, seine Entscheidung darüber zurückhalten müssen, ob er existire, oder nicht. Denn daß Gott existire, ist wenigstens den Sinnen nicht offenbar. Wenn er durch sich selbst uns in die Sinne fiele, so würden die Dogmatiker wohl darüber einig seyn, wer er sey, und wie, und wo er sey; anstatt daß ihr unentschiedner Streit verursacht, daß wir gar nichts Ausgemachtes und Zuverläßiges hiervon wissen, sondern erst eines Beweises bedürfen. 7. Wer behauptet, Gott existire, beweist dies entweder aus einem evidenten, oder aus einem dunkeln Grunde. Aus einem evidenten beweist er es im geringsten nicht. Denn wenn das so evident wäre, was er beweist, Gott existire, so würde, weil das, was demonstrirt wird, zugleich mit der Demonstration eingesehen und begriffen wird, auch zugleich die Existenz Gottes selbst unmittelbar evident seyn, indem diese zugleich mit dem evidenten Beweisgrunde eingesehen würde. Es giebt aber keinen evidenten Beweisgrund, wie wir gezeigt haben; also kann auch nichts daraus bewiesen werden. 8. Aber auch aus einem dunkeln Grunde läßt sich die Existenz Gottes nicht beweisen. Denn der dunkle Erkenntnißgrund, aus welchem die Existenz Gottes bewiesen werden soll, bedarf selbst einer Demonstration, und soll diese aus einem evidenten Erkenntnißgrunde geführt werden, so wird die Existenz Gottes nicht dunkel, sondern evident seyn. Der dunkle Erkenntnißgrund also, der hier zur Demonstration gebraucht würde,

kann

kann nicht aus einem evidenten bewiesen werden. Aber auch nicht aus einem dunkeln Erkenntnißgrunde. Wer dies behauptet, wird in's Unendliche zurückgetrieben, indem wir immer eine Demonstration des dunkeln Erkenntnißgrundes, worauf er sich stützt, verlangen werden. Es läßt sich also aus keinem Erkenntnißgrunde überhaupt demonstriren, daß ein Gott sey. 9. Wenn dies nun aber weder durch sich selbst evident ist, noch aus irgend einem Erkenntnißgrunde bewiesen werden kann, so wird es ganz unbegreiflich seyn, ob ein Gott existire.

Dazu kommt noch Folgendes: Wer die Existenz Gottes behauptet, nimmt entweder an, daß derselbe über die Dinge in der Welt walte, oder daß er nicht darüber walte. Im erstern Falle läßt er die Vorsehung sich entweder auf alle, oder nur auf einige Dinge erstrecken. Sollte sie sich auf alle erstrecken, so würde kein Uebel und kein Laster in der Welt seyn. Und doch schreyen die Dogmatiker darüber, daß die ganze Welt im Argen liege. Man wird also sagen, Gottes Vorsehung erstrecke sich nicht über alle Dinge. 10. Erstreckt sie sich nur über einige Dinge; warum denn gerade über diese, und nicht auf gleiche Weise über die andern? Denn entweder will und kann Gott über alle Dinge walten; oder er will es zwar, aber kann es nicht; oder er kann es zwar, aber will es nicht; oder endlich er will es nicht, und kann es auch nicht. Wenn nun aber Gott wollte und könnte, so würde er für alle Dinge sorgen; er sorgt aber nicht für alle, wie aus dem Obigen erhellt; also will und

kann

kann Gott nicht für alle Dinge sorgen. Wenn Gott für die Dinge zwar sorgen will, aber nicht kann, so wird die Ursache, die ihn daran hindert, für die Dinge zu sorgen, für welche er nicht sorgt, mächtiger als Er seyn. 11. Es ist aber ungereimt, sich Gott so zu denken, daß seine Macht irgend einem Dinge weiche. Kann Gott für alle Dinge sorgen, und will er es nicht, so könnte man ihn für neidisch halten. Wer er endlich weder will, noch kann, so ist er neidisch und ohnmächtig zugleich, was von Gott zu behaupten Frevel wäre. Gott sorgt also nicht für die Dinge in der Welt. Wenn aber Gott für kein Ding sorgt, kein Werk und keine Wirkung von ihm vorhanden ist, so kann auch Niemand angeben, woher er die Existenz Gottes begreife, da er weder durch sich selbst offenbar ist, noch aus seinen Wirkungen erkannt werden mag. Demnach läßt sich auch aus diesen Gründen nicht einsehen, ob ein Gott existire. 12. Wir schließen aber hieraus, daß diejenigen vielleicht dem Vorwurfe der Gotteslästerung nicht entgehen können, die so zuversichtlich die Existenz Gottes behaupten. Denn indem sie sagen, daß er über alle Dinge walte, müssen sie ihn auch für den Urheber des Uebels erklären; sagen sie, daß er nur für einige Dinge, oder für keines sorge, so sind sie gezwungen einzugestehen, daß er entweder ein neidisches, oder ein ohnmächtiges Wesen sey. So etwas kann aber doch nicht ohne offenbaren Frevel vorgebracht werden.

Drittes Capitel.

Von der Caussalität.

13. Damit uns aber die Dogmatiker nicht schmähen, weil sie nicht wie sie die Natur der Sachen und unsere Gründe widerlegen sollen; so wollen wir auf eine gemeinere und mehr hergebrachte Art über das ursachliche Princip der Thätigkeit eine Untersuchung anstellen, und zwar zuerst zu bestimmen trachten, was eine Ursache sey. Aus dem, was die Dogmatiker hierüber sagen, wird sich Niemand einen Begriff von einer Ursache bilden können; da sie außer den streitigen und fremdartigen Erklärungen der Ursache, die sie vorbringen, auch die Einsicht in die Existenz derselben erschwert haben durch den Streit, welchen sie deßhalb führten. 14. Einige erklären die Ursache für körperlich, Andere für unkörperlich. Nach der unter ihnen allgemeinern Meynung könnte die Ursache dasjenige zu seyn scheinen, um dessen Thätigkeit willen eine Wirkung erfolgt. Z. B. Die Sonne, oder die Sonnenwärme ist Ursache, daß das Wachs schmilzt, oder von der Schmelzung des Wachses. Denn auch darüber sind sie unter einander streitig, indem Einige die Ursache blos eine Ursache der Substantive nennen, wie der Schmelzung, Andere der Prädicate, wie des Schmelzens. Also, wie ich gesagt habe, nach der gemeinern und bey den meisten von ihnen angenommenen Vorstellungsart wäre die Ursache dasjenige, um dessen Thätigkeit willen eine Wirkung erfolgt. Unter diesen Ursachen, glau-

ben nun Mehrere, seyen einige, die die Wirkung in sich enthielten; andere, die Mitursachen wären, und andere Hülfsursachen. Solche, welche die Wirkung enthalten, sind diejenigen, mit denen die Wirkung unmittelbar verknüpft, so daß mit der Aufhebung oder Verringerung jener diese zugleich aufgehoben und verringert wird. So ist die Zusammenziehung eines Strickes um den Hals die Ursache der Erdrosselung. Eine Mitursache ist eine solche, die mit einer andern ihr vergesellschafteten gleiche Kräfte zur Hervorbringung einer Wirkung äußert. So ist jeder Stier vor dem Pfluge eine Mitursache, daß der Pflug fortgezogen wird. Eine Hülfsursache ist eine solche, die geringe Kräfte zur Wirkung hinzuthut, so daß diese nur durch sie erleichtert wird; z. B. wenn Zwey eine Last mit Mühe fortschleppen, und ein Dritter hinzukommt, der mit trägt und dadurch die Bürde erleichtert. 16. Einige haben auch die gegenwärtigen Ereignisse für die Ursachen der künftigen erklärt, soferne sie vorhergehen; wie z. B. die heftige Sonnenhitze für die Ursache des Fiebers. Andere aber haben dieses nicht zugeben wollen, weil die Ursache immer in Relation zu der Wirkung selbst stehe, und als Ursache nicht dieser vorhergehen könne, sondern mit ihr zugleich sey. Wir haben nun gegen diese Behauptungen mehrere Zweifel vorzubringen.

Viertes Capitel.

Ob Etwas Ursache von Etwas sey?

17. Es ist wahrscheinlich, daß es eine Ursache gebe. Denn wie wären sonst Wachsthum und Abnahme, Erzeugung und Zerstörung, alle Wirkungen der Natur und des Gemüths, der ganze Weltlauf, Bewegung überhaupt, und alles Uebrige möglich, wenn es nicht eine Ursache hiervon gäbe? Und wenn auch von allen diesen nichts wirklich so in der Natur vorhanden wäre, so würden wir doch sagen, sie schienen uns irgend einer Ursache wegen so zu seyn, wie sie nicht sind. 18. Es würde auch Alles aus Allem zufällig entstehen, wenn keine Ursache existirte. Z. B. Aus den Mäusen würden vielleicht Pferde erzeugt, und aus den Ameisen Elephanten. In Thebais in Aegypten würden häufige Platzregen und Schnee fallen; die südlichen Gegenden aber, wo die Platzregen sonst gewöhnlich sind, würden keine haben; wenn nicht irgend eine Ursache da wäre, warum in den südlichen Gegenden eine sehr strenge Kälte statt fände, und dagegen die östlichen von der Hitze ausgedörrt würden. 19. Ja es wird der Leugner der Existenz einer Ursache von allen Seiten widerlegt. Denn wenn er dies schlechthin und ohne alle Ursache behauptet, so wird er keinen Glauben gewinnen; giebt er aber eine Ursache an, warum er die Existenz einer Ursache verneint, so behauptet er eine Ursache, warum keine Ursache ist. Es ist daher wahrscheinlich, daß eine Ursache existire.

20. Daß inzwischen auch der mit Wahrscheinlichkeit raisonnire, der leugnet, daß irgend Etwas von Etwas die Ursache sey, wird erhellen, sobald wir von den vielen Gründen, welche sich hier darbieten, für itzt nur wenige erörtert haben. Zuerst ist es unmöglich, sich eine Ursache vorzustellen, bevor man die Wirkung als Wirkung von ihr begriffen hat. Denn wir erkennen jene erst alsdenn für die Ursache einer Wirkung, wenn wir diese als Wirkung begriffen haben. 21. Aber auch die Wirkung selbst von der Ursache können wir nicht als Wirkung begreifen, wenn wir nicht die Ursache der Wirkung als ihre Ursache begriffen haben. Nur dann erst glauben wir die Wirkung derselben als solche zu erkennen, wenn wir auch die Ursache als ihre Ursache erkannt haben. 22. Wenn man also, um einen Begriff von der Ursache zu haben, vorher die Wirkung erkannt haben muß; und um die Wirkung zu erkennen, vorher die Ursache; so ergiebt sich aus dieser zwiefachen Ungewißheit, daß beyde auf keine Weise sich begreifen lassen, da wir uns weder die Ursache als Ursache, noch die Wirkung als Wirkung vorstellen können. Denn soferne jede von beyden der Begründung durch die andere bedarf, werden wir nicht wissen, welche zuerst wir uns vorstellen sollen. Wir werden also auch nicht behaupten können, daß Etwas die Ursache von Etwas sey. 23. Wollte indessen auch Jemand zugeben, daß sich die Ursache vorstellen lasse, so würde doch wegen des darüber obwaltenden Streites ihre Existenz unbegreiflich seyn. Wer behauptet,

es

es gebe eine Ursache von Etwas, wird entweder sagen, er behaupte es schlechthin, und durch keinen irgend wahrscheinlichen Grund dazu bewogen, oder er behaupte es aus irgend einer Ursache. Im erstern Falle verdient er nicht mehr Glauben, als der, welcher schlechthin behauptet, es gebe keine Ursache von Etwas; bringt er aber Gründe vor, weßwegen er Etwas für Ursache von Etwas hält; so wird er das Zweifelhafte durch das Zweifelhafte darthun. Denn da eben danach die Frage ist, ob Etwas die Ursache von Etwas sey, so wird er eine Ursache angeben, daß eine Ursache sey, warum eine Ursache sey. Da wir nun die Existenz der Ursache überhaupt bezweifeln, so wird er immer in's Unendliche neue Ursachen von den angenommenen Ursachen angeben müssen. Eine unendliche Reihe von Ursachen anzugeben, ist aber unmöglich. Es ist also auch unmöglich, entscheidend zu behaupten, daß Etwas die Ursache von Etwas sey. 25. Dazu kommt: Entweder bringt die Ursache die Wirkung hervor, indem sie schon als Ursache existirt, oder indem sie nicht als Ursache existirt. Der erstere Fall ist unmöglich. Im andern Falle muß sie vorher als Ursache existirt, und hernach erst, da sie schon existirte, die Wirkung hervorgebracht haben, die von ihr hervorgebracht seyn soll. Da aber die nothwendig in Relation zu der Wirkung steht, so ist offenbar, daß sie als Ursache nicht vor dieser existiren kann. Also kann die Ursache selbst in dem Falle, daß sie als solche existirt, dasjenige, wovon sie Ursache ist, nicht bewirken. 26. Wenn nun aber die Ursache

weder als nicht existirend, noch als existirend, etwas bewirkt, so bewirkt sie überhaupt nichts. Sie wird also auch nicht einmal Ursache seyn. Denn die Ursache kann nicht als solche gedacht werden, woferne sie nicht etwas bewirkt. Deßwegen behaupten auch Einige, die Ursache müsse entweder zugleich mit der Wirkung existiren, oder vor, oder nach derselben. Nun würde doch die Behauptung gar zu lächerlich seyn, daß die Ursache erst nach der Erzeugung der Wirkung zu existiren anfange. Sie kann aber auch nicht vor dieser existiren; denn als relativer Begriff soll sie zugleich mit dieser gedacht werden. 27. Nach der eigenen Behauptung der Dogmatiker coexistiren alle relative Dinge als solche, und das eine kann nicht ohne das andere gedacht werden. Sie können aber auch nicht coexistiren. Denn wenn die Ursache etwas bewirkt, und das, was bewirkt wird, durch ein anderes Existirendes bewirkt werden muß, so muß nothwendig die Ursache zuvor Ursache seyn, ehe sie eine Wirkung hervorbringen kann. Wenn also die Ursache weder mit der Wirkung zugleich existirt, noch vor, noch nach derselben; wie kann sie denn überhaupt existiren? 28. Ueberdem läßt sich auch hieraus, wenn ich nicht irre, die Möglichkeit eines Begriffes der Ursache selbst widerlegen. Wenn wir die Ursache als relativen Begriff nicht vor ihrer Wirkung denken können; wir aber doch nothwendig sie vor ihrer Wirkung denken müssen, um sie als die Ursache dieser zu denken; wenn es ferner unmöglich ist, etwas vor demjenigen zu denken, vor welchem wir

nichts

nichts denken können; so ist es auch gewiß unmöglich, uns eine Ursache zu denken. 29. Aus diesem Argumente folgern wir wiederum, daß die Gründe, aus denen man, wie wir gezeigt haben, die Existenz einer Ursache anzunehmen hätte, zwar wahrscheinlich seyen; daß aber auch diejenigen eben so wahrscheinlich seyen, aus welchen erhellet, über die Existenz einer Ursache lasse sich nichts dogmatisch entscheiden. Von beyden Resultaten ist man nicht berechtigt, das eine dem andern vorzuziehen, da wir weder ein Zeichen, noch ein Kriterium, noch eine Demonstration, die anerkannt gültig wären, haben. Es ist demnach in Beziehung auf die Behauptungen der Dogmatiker nothwendig, über die Existenz einer Ursache nichts zu entscheiden, und als Resultat anzunehmen, daß sie um nichts mehr existire, als nicht existire. Dies mag über die Lehre von den thätigen Principien für itzt genug seyn.

Fünftes Capitel.

Von den materialen Principien.

30. Itzt wollen wir auch kurz von den sogenannten materialen Principien handeln. Daß diese unbegreiflich sind, erhellt ebenfalls sogleich aus dem Streite, der darüber unter den Dogmatikern geführt ist. Pherecydes aus Syros hielt die Erde für das Princip aller Dinge; Thales aus Milet das

 Wasser;

Wasser; Anaximander, sein Zuhörer, das Unendliche; Anaximenes und Diogenes aus Apollonia die Luft; Hippasus aus Metapontum das Feuer; Xenophanes aus Kolophon Erde und Wasser; Oenopides der Chier Feuer und Luft; Hippon aus Rhegium Feuer und Wasser; Onomakritus in den Orphischen Gedichten Feuer, Wasser und Erde; 31. Empedokles und die Stoiker Feuer, Luft, Wasser und Erde; (denn von einer Materie ohne alle Qualitäten, dergleichen von Einigen abentheuerlich genug erdichtet wird, und bey welcher sie selbst nach ihrem eigenen Geständnisse nichts denken können, lohnt es nicht die Mühe nur einmal zu reden). Aristoteles der Peripatetiker hielt für die materialen Principien das Feuer, die Luft, das Wasser, die Erde, und die äußerste Himmelssphäre in der Kreisbewegung. Demokrit und Epikur nahmen die Atomen dafür an; Anaxagoras aus Klazomenae die Homoeomerieen; Diodor mit dem Beynamen Kronus unendlich kleine und untheilbare Körperchen; Herakleides aus dem Pontus und Asklepiades aus Bithynien unzusammengesetzte Stoffe; Pythagoras die Zahlen; die Mathematiker die Extremitäten der Körper; und Straton der Physiker die Qualitäten. 33. Da nun eine so große und noch größere Uneinigkeit unter den Dogmatikern in Ansehung der materialen Principien statt gefunden hat; so müssen wir entweder allen angeführten und den noch übrigen verschiedenen Meynungen beypflichten, oder nur einigen. Allen beyzu-

pflichten ist unmöglich. Wie könnten wir es mit dem Asklepiades halten, der den Elementen Theilbarkeit und bestimmte Qualitäten zuschreibt, und zugleich mit dem Demokrit, der sie für untheilbar erklärt und ihnen alle Qualitäten abspricht; und mit dem Anaxagoras, der alle empfindbare Qualitäten den Homoeomerieen übrig läßt? 34. Wollten wir von jenen verschiedenen Meynungen nach unserer Einsicht eine oder die andere den übrigen vorziehen, so würden wir das entweder schlechthin und ohne Beweis, oder mit einem Beweise thun. Aber ohne Beweis könnten wir keiner Meynung mit Grunde beystimmen; und brächten wir einen Beweis vor, so müßte derselbe wahr seyn. Man könnte aber wiederum die Wahrheit derselben nicht eher zugestehen, als bis er nach einem Kriterium des Wahren geprüft wäre; und das Kriterium des Wahren bedarf von neuem eines Beweises. 35. Muß demnach, um die Wahrheit eines Beweises, wodurch der Vorzug einer Meynung vor den übrigen von ihr abweichenden begründet werden soll, darzuthun, das Kriterium des Wahren vorher bewiesen seyn; und muß, um dies Kriterium zu begründen, wiederum der Beweis desselben vorher bewährt seyn; so erfolgt nothwendig der Diallelus, worein das Philosophiren sich verliert, indem der Beweis immer eines Kriterium's, und das Kriterium immer eines Beweises bedürfen wird. Wollte man ein Kriterium immer durch ein anderes Kriterium, und einen Beweis durch einen andern Beweis beweisen, so würde man in's Unendliche zurückgetrieben

werden. Können wir also weder allen streitigen Meynungen über die Elemente beypflichten, noch auch irgend einer derselben, so können wir überhaupt nichts darüber entscheiden. 37. Dies allein könnte schon mehr als hinlänglich seyn, um die Unbegreiflichkeit der Elemente und materialen Principien zu zeigen. Um indessen die Dogmatiker noch gründlicher zu widerlegen, wollen wir hierbey noch etwas länger verweilen. Zwar erlaubt die Kürze unseres Plans nicht, da die Meynungen von den Elementen fast zahllos sind, gegen jede einzeln zu disputiren; sie werden sich aber alle aus den von uns vorzubringenden Gründen widerlegen lassen. Denn da jeder, der irgend eine der streitigen Meynungen der philosophischen Partheyen über die Elemente annimmt, diese doch entweder für körperlich oder für unkörperlich halten muß, so ist es genug, wenn wir die Unbegreiflichkeit sowohl der körperlichen als der unkörperlichen Elemente zeigen. Hieraus wird sich auch ergeben, daß die Elemente überhaupt unbegreiflich sind.

Sechstes Capitel.

Ueber die Begreiflichkeit der Körper.

38. Der Körper, sagen Einige, sey Etwas, das handeln oder leiden kann. Was diese Erklärung betrift, so ist der Körper dabey unbegreiflich, weil, wie wir erwiesen haben, die Ursache unbegreiflich ist. Da wir nicht entscheiden können, ob es eine Ursache

gebe,

gebe, so können wir eben so wenig entscheiden, ob es etwas Leidendes gebe. Denn was leidet, muß nothwendig von irgend einer Ursache leiden. Da nun aber die Ursache unbegreiflich ist, und auch das Leidende es ist, so wird der Körper ebenfalls unbegreiflich seyn.

39. Einige erklären den Körper für Etwas, das drey Abmessungen und Kraft des Widerstandes hat. Denn ein Punct ist nach ihnen, was keine Theile hat; eine Linie ist eine Länge ohne Breite; eine Fläche eine Länge mit der Breite. Wenn die Fläche auch Tiefe empfängt und Kraft des Widerstandes, so wird sie ein Körper, desgleichen wir hier meynen, der aus Länge, Breite, Tiefe und Kraft des Widerstandes besteht. 40. Aber auch diesen läßt sich leicht antworten. Denn entweder müssen sie behaupten, daß der Körper außer dem Angegebnen nichts sey, oder daß er außerdem noch etwas Anderes sey. Nun soll der Körper außer der Länge, Breite, Tiefe und Kraft des Widerstandes nichts seyn können. Wenn diese aber den Körper ausmachen, und Jemand zeigt, daß sie nicht existiren, so ist nothwendig damit auch der Körper aufgehoben. Das Ganze wird aufgehoben, sobald seine Theile aufgehoben sind. Da sich jene Erklärung des Körpers auf mannichfaltige Art widerlegen läßt, so wollen wir hier nur erinnern, daß, wenn es äußerste Grenzen (Extremitäten) giebt, diese entweder Linien, oder Flächen, oder Körper sind. 41. Sagt also Jemand, es gebe eine Fläche oder eine Linie, so wird er auch zugeben müssen,

sen, daß jede der erwähnten Abmessungen entweder besonders existiren könne, oder blos an demjenigen, was wir als Körper wahrnehmen. Von einer absolut existirenden Linie oder Fläche hat aber wohl kein vernünftiger Mensch, wie ich glaube, je geträumt. Soll aber jede jener Abmessungen blos in den wahrgenommenen Körpern und nicht für sich existiren, so wird man erstlich eben deßwegen einräumen müssen, daß die Körper nicht aus ihnen gebildet seyn können; denn in diesem Falle müßten sie vorher, glaube ich, eine Existenz für sich gehabt haben, und erst nachher, da sie sich vereinigt hätten, zu Körpern geworden seyn. 42. Es läßt sich ferner aus mehr Gründen darthun, daß jene Abmessungen auch nicht in den sogenannten Körpern existiren; hier wollen wir nur diejenigen beybringen, die sich von der Berührung hernehmen lassen. Werden mit einander verbundene Körper gegenseitig von einander berührt, so berühren sie einander nur durch ihre Extremitäten oder äußersten Flächen. Die ganzen Oberflächen würden also nicht mit einander durch diese Berührung vereinigt werden; denn sonst wäre die Berührung eine Vermischung, und die Trennung einander berührender Körper wäre eine Zerreißung, was sie doch der Erfahrung nach nicht ist. 43. Wenn aber die Oberfläche an einigen Theilen die Fläche des ihr zunächst liegenden Körpers berührt, an andern mit dem Körper vereinigt ist, dessen äußerste Grenze sie ausmacht; so kann gewiß Niemand in irgend einem Körper eine Länge und Breite ohne Tiefe wahrnehmen; also auch

keine

keine Fläche. Eben so angenommen, daß zwey Flächen durch die Extremitäten, in welche sie sich endigen, vereinigt würden, nach der Länge, die sie haben sollen, das heißt, nach den Linien; so werden diese Linien, durch welche die Oberflächen einander berühren sollen, nicht mit einander vereinigt werden; (denn sonst würden sie zusammen vermischt); wenn aber jede derselben mit einigen Theilen der Breite nach die ihr angrenzende Linie berührt, durch andere Theile aber mit der Oberfläche, deren äußerste Grenze sie ausmacht, vereinigt ist, so wird sie nicht ohne Breite und also auch nicht mehr Linie seyn. Wenn nun weder Linie noch Fläche in einem Körper sind, so wird auch keine Länge, oder Breite, oder Tiefe in demselben seyn. 44 Wollte Jemand sagen, daß diese Extremitäten selbst Körper wären, so kann man hierauf leicht antworten. Wenn die Länge ein Körper ist, so müßte sie sich in ihre drey Abmessungen theilen lassen; und da jede derselben wieder ein Körper seyn würde, so würde auch sie in drey Abmessungen getheilt werden müssen, und so in's Unendliche. Der Körper würde also von unendlicher Größe seyn, weil er sich in's Unendliche theilen ließe; und das ist ungereimt. Also sind die erwähnten Abmessungen keine Körper. Wenn sie aber weder Körper, noch Linien, noch Flächen sind, so wird man glauben müssen, daß sie überhaupt nicht existiren. 45. Auch die Kraft des Widerstandes ist unbegreiflich. Im entgegengesetzten Falle müßte sie durch die Berührung begriffen werden können. Wenn wir also gezeigt haben

weder als nicht existirend, noch als existirend, etwas bewirkt, so bewirkt sie überhaupt nichts. Sie wird also auch nicht einmal Ursache seyn. Denn die Ursache kann nicht als solche gedacht werden, woferne sie nicht etwas bewirkt. Deßwegen behaupten auch Einige, die Ursache müsse entweder zugleich mit der Wirkung existiren, oder vor, oder nach derselben. Nun würde doch die Behauptung gar zu lächerlich seyn, daß die Ursache erst nach der Erzeugung der Wirkung zu existiren anfange. Sie kann aber auch nicht vor dieser existiren; denn als relativer Begriff soll sie zugleich mit dieser gedacht werden. 27. Nach der eigenen Behauptung der Dogmatiker coexistiren alle relative Dinge als solche, und das eine kann nicht ohne das andere gedacht werden. Sie können aber auch nicht coexistiren. Denn wenn die Ursache etwas bewirkt, und das, was bewirkt wird, durch ein anderes Existirendes bewirkt werden muß, so muß nothwendig die Ursache zuvor Ursache seyn, ehe sie eine Wirkung hervorbringen kann. Wenn also die Ursache weder mit der Wirkung zugleich existirt, noch vor, noch nach derselben; wie kann sie denn überhaupt existiren? 28. Ueberdem läßt sich auch hieraus, wenn ich nicht irre, die Möglichkeit eines Begriffes der Ursache selbst widerlegen. Wenn wir die Ursache als relativen Begriff nicht vor ihrer Wirkung denken können; wir aber doch nothwendig sie vor ihrer Wirkung denken müssen, um sie als die Ursache dieser zu denken; wenn es ferner unmöglich ist, etwas vor demjenigen zu denken, vor welchem wir

nichts

Verstand begriffen; jene durch die Sinne wahrgenommen. Die Sinne haben blos Empfänglichkeit; der Verstand aber gelangt von der Wahrnehmung der Sinne zum Begriffe denkbarer Gegenstände. Wenn also der Körper etwas ist, so ist er entweder etwas Empfindbares, oder etwas Denkbares. Etwas Empfindbares ist er nicht. Denn er scheint nur durch die Verbindung der Länge, der Tiefe, der Breite, der Kraft des Widerstandes, der Farbe, und einiger andern Merkmale, mit welchen wir ihn wahrnehmen, begriffen zu werden. Die Sinne sollen aber nach den Dogmatikern nur das Einartige empfinden. 48. Soll der Körper etwas Denkbares seyn, so muß nothwendig in der Natur der empfindbaren Gegenstände etwas existiren, wovon die Erkenntniß denkbarer Körper ausgeht. Es existirt aber nichts außer dem Körper und dem Unkörperlichen; hiervon ist zwar das Unkörperliche an und für sich denkbar; aber der Körper ist, wie wir gezeigt haben, nicht empfindbar. Da es also in der Natur der Dinge nichts Empfindbares giebt, worauf sich die Erkenntniß der Körper stützen könnte, so wird auch der Körper überhaupt nicht denkbar seyn. Ist er aber weder etwas Empfindbares, noch etwas Denkbares, und existirt außer dem nach den obigen Principien weiter nichts, so wird sich auch nicht einmal die Existenz des Körpers behaupten lassen. 49. Da wir also jene Gründe, welche gegen die Existenz des Körpers streiten, der sinnlichen Erscheinung des Körpers entgegen zu setzen

haben,

Wasser; Anaximander, sein Zuhörer, das Unendliche; Anaximenes und Diogenes aus Apollonia die Luft; Hippasus aus Metapontum das Feuer; Xenophanes aus Kolophon Erde und Wasser; Oenopides der Chier Feuer und Luft; Hippon aus Rhegium Feuer und Wasser; Onomakritus in den Orphischen Gedichten Feuer, Wasser und Erde; 31. Empedokles und die Stoiker Feuer, Luft, Wasser und Erde; (denn von einer Materie ohne alle Qualitäten, dergleichen von Einigen abentheuerlich genug erdichtet wird, und bey welcher sie selbst nach ihrem eigenen Geständnisse nichts denken können, lohnt es nicht die Mühe nur einmal zu reden). Aristoteles der Peripatetiker hielt für die materialen Principien das Feuer, die Luft, das Wasser, die Erde, und die äußerste Himmelssphäre in der Kreisbewegung. Demokrit und Epikur nahmen die Atomen dafür an; Anaxagoras aus Klazomenae die Homoeomerieen; Diodor mit dem Beynamen Kronus unendlich kleine und untheilbare Körperchen; Heraklides aus dem Pontus und Asklepiades aus Bithynien unzusammengesetzte Stoffe; Pythagoras die Zahlen; die Mathematiker die Extremitäten der Körper; und Straton der Physiker die Qualitäten. 33. Da nun eine so große und noch größere Uneinigkeit unter den Dogmatikern in Ansehung der materialen Principien statt gefunden hat; so müssen wir entweder allen angeführten und den noch übrigen verschiedenen Meynungen beypflichten, oder nur einigen. Allen beyzupflichten

den kann, mithin auch kein Begriff des Unkörperlichen überhaupt. 51. Wer in der That das Unkörperliche zu begreifen behauptet, der muß zeigen, daß er es entweder durch den Sinn, oder durch den Verstand begreife. Das Erstere kann er nimmermehr zeigen; denn die Sinne scheinen durch Eindruck und Reiz die Empfindungsobjecte wahrzunehmen; wie z. B. der Sinn des Gesichts; (es mag nun geschehn durch die gerade Richtung der Spitze des Sehekegels im Auge auf die Objecte, oder durch die Absonderung der Bilder von den Objecten, oder durch die Ausströmung der Strälen oder Farben); auch der Sinn des Gehörs; (es mag nun die erschütterte Luft zum Ohre gelangen und den Schall bewirken, oder es mögen Theile der Stimme, die den Gehörssinn afficiren, die Wahrnehmung der Stimme hervorbringen); auch die Geruchsobjecte afficiren den Geruchssinn in der Nase; die Objecte des Geschmacks die Zunge, und eben so reizen die Gefühlsobjecte den Gefühlssinn. 52. Nun können aber unkörperliche Dinge einen solchen Eindruck nicht empfangen, also nicht durch den Sinn begriffen werden. Sie lassen sich aber auch nicht durch den Verstand begreifen. Denn wenn der Verstand ein Vermögen der Begriffe und unkörperlich ist, wie die Stoiker sagen, so behauptet man die Begreiflichkeit des Unkörperlichen durch den Verstand aus einem Grunde, dessen Begreiflichkeit selbst streitig ist. Wir fragen, ob etwas Unkörperliches begriffen werden könne, und jene Dogmatiker nehmen geradezu etwas Unkörperliches an, und lassen

das Unkörperliche durch dieses begreifen. Selbst der Verstand, soferne er unkörperlich ist, gehört zu der Zahl der Dinge, nach deren Begreiflichkeit gefragt wird. 53. Wie will denn Jemand darthun, daß dieses angenommene Unkörperliche, nehmlich der Verstand, vorher begriffen werde? Will er es durch ein anderes Unkörperliches begreifen lassen, so werden wir wiederum den Beweis von der Begreiflichkeit dieses fodern, und so in's Unendliche; wird er es durch etwas Körperliches begreifen lassen wollen, so ist abermals auch die Begreiflichkeit des Körperlichen streitig. Wodurch will man beweisen, daß das Körperliche begriffen werde, welches man, um die Begreiflichkeit eines unkörperlichen Verstandes zu beweisen, annimmt? Soll das Begreifen des Körperlichen wieder durch etwas Körperliches geschehen, so werden wir in's Unendliche zurückgetrieben; soll es durch etwas Unkörperliches geschehen, so gerathen wir in den Fehler des Diallelus. Da also der Verstand, soferne er unkörperlich seyn soll, unbegreiflich bleibt, kann Niemand sagen, daß das Unkörperliche durch ihn begriffen werde. 54. Wenn aber der Verstand etwas Körperliches ist, so ist, weil auch darüber gestritten wird, ob die Körper begriffen werden können, oder nicht, wegen ihres beständigen Fließens und Hinschwindens, wie man es nennt, so daß auch nichts von ihnen demonstrirt werden kann und ihnen nicht einmal Existenz beygelegt wird; (wie denn Plato den Körpern zwar ein Werden, niemals aber ein Seyn zuschreibt); auch zweifelhaft, wie

sich

gebe, so können wir eben so wenig entscheiden, ob es etwas Leidendes gebe. Denn was leidet, muß nothwendig von irgend einer Ursache leiden. Da nun aber die Ursache unbegreiflich ist, und auch das Leidende es ist, so wird der Körper ebenfalls unbegreiflich seyn.

39. Einige erklären den Körper für Etwas, das drey Abmessungen und Kraft des Widerstandes hat. Denn ein Punct ist nach ihnen, was keine Theile hat; eine Linie ist eine Länge ohne Breite; eine Fläche eine Länge mit der Breite. Wenn die Fläche auch Tiefe empfängt und Kraft des Widerstandes, so wird sie ein Körper, desgleichen wir hier meynen, der aus Länge, Breite, Tiefe und Kraft des Widerstandes besteht. 40. Aber auch diesen läßt sich leicht antworten. Denn entweder müssen sie behaupten, daß der Körper außer dem Angegebnen nichts sey, oder daß er außerdem noch etwas Anderes sey. Nun soll der Körper außer der Länge, Breite, Tiefe und Kraft des Widerstandes nichts seyn können. Wenn diese aber den Körper ausmachen, und Jemand zeigt, daß sie nicht existiren, so ist nothwendig damit auch der Körper aufgehoben. Das Ganze wird aufgehoben, sobald seine Theile aufgehoben sind. Da sich jene Erklärung des Körpers auf mannichfaltige Art widerlegen läßt, so wollen wir hier nur erinnern, daß, wenn es äußerste Grenzen (Extremitäten) giebt, diese entweder Linien, oder Flächen, oder Körper sind. 41. Sagt also Jemand, es gebe eine Fläche oder eine Linie, so wird er auch zugeben müssen,

Berührung etwas Richtiges sey, hab ich vorher gezeigt, da ich von der Existenz der Körper sprach. Itzt will ich auch kurz meine Gründe dafür angeben, daß die Mischung der Elemente auf keine Weise möglich sey, im Gegensatze mit den Behauptungen der Dogmatiker. Es wird viel von der Mischung raisonnirt, und es würde eine fast endlose Arbeit seyn, alle verschiedene Meynungen der Dogmatiker darüber aufzuzählen. Man könnte daher sofort aus dem unentscheidbaren Streite auch die Unbegreiflichkeit seines Gegenstandes folgern. Inzwischen wird folgendes zur Widerlegung der dogmatischen Vorstellungsart von der Mischung im Allgemeinen hinlänglich seyn; so daß wir uns für itzt die Widerlegung jeder einzelnen Meynung ersparen können. 57. Dinge, die gemischt und zusammengesetzt werden, bestehn, sagt man, aus Substanz und Qualitäten. Man wird also behaupten müssen, daß entweder ihre Substanzen mit einander gemischt werden, die Qualitäten aber nicht; oder daß die Qualitäten gemischt werden, aber nicht die Substanzen; oder daß keines von beyden mit dem andern gemischt werde; oder endlich daß beyde mit dem andern vereinigt werden. Werden weder die Substanzen noch die Qualitäten mit einander vermischt, so läßt sich die Mischung gar nicht denken. Denn wie sollen die gemischten Dinge durch irgend einen Sinn wahrgenommen werden können, wenn sie in keinem von beyden erwähnten Stücken mit einander gemischt werden? Sollen die Qualitäten rein und absolut an einander haften, die Substanzen

aber

aber gemischt werden, so würde dies eine ungereimte Behauptung seyn. Denn wir nehmen keine abgesonderte für sich bestehende Qualitäten in der Mischung wahr, sondern wir empfinden diese als Ein aus Mehreren gemischtes Ding. Wollte Jemand behaupten, daß die Qualitäten gemischt würden, die Substanzen aber nicht, so würde er etwas Unmögliches behaupten; denn die Existenz der Qualitäten beruht auf den Substanzen, und deßwegen würde es lächerlich seyn, zu behaupten, daß die Qualitäten abgesondert von den Substanzen auch abgesondert unter einander gemischt würden, die Substanzen hingegen aller Qualitäten beraubt für sich übrig blieben. 59. Noch ist die Meynung übrig, daß die Substanzen und die Qualitäten in den gemischten Dingen einander gegenseitig durchdrängen, und indem sie gemischt würden, das gemischte Ding bewirkten; welche Meynung aber noch ungereimter als die vorherigen ist. Eine solche Mischung ist unmöglich. Z. B. Wenn zehn Maaß Wasser mit Einem Maaße Schierlingssafte gemischt werden, so würde man sagen, der Schierlingssaft sey mit dem gesamten Wasser gemischt; denn nähme Jemand auch nur den kleinsten Theil der Mischung zu sich, so würde er finden, daß sie ganz von der Kraft des Schierlings durchdrungen sey. 60. Wird nun der Schierling mit jedem Theile des Wassers vermischt, und erstreckt er sich also ganz über das ganze Wasser mittelst einer gegenseitigen Durchdringung der Substanzen und Qualitäten, so daß auf diese Art die Mischung geschieht; nehmen

haben werden, daß die Berührung unbegreiflich sey, so wird auch hieraus die Unbegreiflichkeit der Kraft des Widerstandes erhellen. Das Erstere aber läßt sich folgendermaaßen erweisen. Dinge, die sich berühren, berühren sich entweder Theilweise, oder als Ganze. Als Ganze auf keinen Fall: denn sonst würden sie vereinigt werden, und nicht blos sich berühren. Aber auch nicht Theilweise. Denn die Theile sind freylich im Verhältnisse zu ihren Ganzen Theile; aber im Verhältnisse zu einander sind sie selbst Ganze. Diese Ganze also sind Theile von Andern. 46. Das Ganze kann nun nicht das Ganze berühren aus den angeführten Gründen; aber auch die Theile nicht die Theile. Denn da die Theile im Verhältnisse zu ihren Theilen betrachtet Ganze sind; so werden sie weder als Ganze die Ganzen, noch durch ihre Theile die Theile berühren. Läßt sich die Berührung weder bey den ganzen Dingen, noch bey den Theilen, begreifen, so wird sie überhaupt unbegreiflich seyn; und so auch die Kraft des Widerstandes im Körper und der Körper selbst. Denn wenn der Körper außer jenen drey Abmessungen und der Kraft des Widerstandes nichts ist, jedes von diesen aber, wie wir gezeigt haben, unbegreiflich ist, so wird auch der Körper unbegreiflich seyn. Was also den Begriff des Körpers betrift, so ist es unbegreiflich, ob ein Körper existire.

47. Hierzu müssen wir aber auch noch Folgendes hinzufügen. Die Wesen, sagt man, sind theils empfindbar, theils denkbar; diese werden durch den

erscheinenden Elemente weder durch die Vereinigung mittelst der Berührung, noch durch Mischung zusammengesetzte Körper bewirken; so erhellt, daß die Naturlehre der Dogmatiker auch in diesem Puncte etwas Unbegreifliches behaupte.

Achtes Capitel.

Von der Bewegung.

63. Außer aus dem Gesagten könnte man auch schon aus der Untersuchung über die Bewegung abnehmen, daß die Naturlehre der Dogmatiker für unmöglich zu halten sey. Denn die Körper müssen doch überhaupt durch irgend eine Bewegung der Elemente und des thätigen Princips gebildet werden. Wenn wir also zeigen, daß es keine gültige Erkenntniß von irgend einer Art der Bewegung gebe, so wird erhellen, daß, wenn auch alles Obige eingeräumt würde, die Dogmatiker dennoch in ihrer sogenannten Naturphilosophie eine nichtige Wissenschaft aufstellten.

Neuntes Capitel.

Von der örtlichen Bewegung.

64. Diejenigen, welche vollständiger von der Bewegung gehandelt zu haben scheinen, nehmen sechs Arten derselben an: die örtliche Bewegung, die natürliche Veränderung, das Wachsthum, die Abnahme,

haben, so schliessen wir daraus, daß man über den Körper nichts entscheiden könne.

Ferner aus der Unbegreiflichkeit des Körpers läßt sich auch die Unbegreiflichkeit des Unkörperlichen folgern. Denn die Privationen werden als Privationen von Fähigkeiten gedacht, wie z. B. die Blindheit und Taubheit als Privationen des Gesichts, Gehörs u. s. w. Um also eine Privation zu begreifen, muß man vorher die Fähigkeit begriffen haben, dessen Privation eine Privation seyn soll. Denn wenn Jemand das Sichtbare nie gedacht hat, so kann er auch nicht sagen, daß dieser oder jener des Gesichts beraubt, d. i. blind sey. 50. Ist also das Unkörperliche eine Privation des Körpers, so ist es unmöglich, diese Privation zu begreifen, wenn man nicht vorher das Object der Privation begriffen hat; es ist aber gezeigt worden, daß der Körper unbegreiflich sey; also wird auch das Unkörperliche unbegreiflich seyn. Denn entweder läßt sich dieses durch den Sinn oder durch den Verstand begreifen. Durch den Sinn aber ist es unmöglich wegen der Verschiedenheit der Thiere, der Menschen, der Sinnesorgane, der Umstände, der Mischungen und der übrigen Hindernisse, die wir anführten, da wir von den zehn skeptischen Gründen handelten. Durch den Verstand aber ist es eben so wenig begreiflich, da man keinen Begriff der Sinne aus sich selbst zugesteht, wovon man zu etwas durch den Verstand Begreiflichem übergehn könnte; folglich auch kein Begriff des Verstandes aus sich selbst von einem Objecte zugestanden werden

66. Wir wollen aber mit den Gründen derer, welche die Wirklichkeit der Bewegung behaupten, den Anfang machen. Diese stützen sich vorzüglich auf die Evidenz der Bewegung als Thatsache. Denn, sagen sie, wenn keine Bewegung ist, wie läuft die Sonne von Morgen gegen Abend; wie bringt sie die verschiedenen Jahreszeiten hervor, danach sie uns näher oder von uns entfernter ist? Oder wie gelangen Schiffe, die aus einem Hafen abgehn, in einen andern weit davon entlegenen? Wie fängt der, welcher die Bewegung aufhebt, es an, wenn er aus seinem Hause geht, und in dasselbe zurückkehrt? Daß dies gleichwohl Facta seyen, könne auf keine Weise geleugnet werden. Einer der Cyniker daher, als man ihm ein Argument gegen die Wirklichkeit der Bewegung vorlegte, antwortete nichts, sondern stand auf und gieng umher, um so durch das Factum selbst die Wirklichkeit der Bewegung darzuthun. Auf eine solche Art versucht also diese philosophische Parthey der ihr entgegengesetzten ein Stillschweigen aufzulegen.

67. Hingegen diejenigen, welche die Wirklichkeit der Bewegung leugnen, bringen folgende Gründe vor: Wenn Etwas bewegt wird, wird es entweder von sich selbst bewegt, oder von einem Andern. Im letztern Falle wird es entweder von irgend einer Ursache, oder von keiner bewegt werden. Nun soll aber nichts ohne Ursache geschehen. Wenn es also durch irgend eine Ursache bewegt wird, so wird diese Ursache der Grund der Bewegung desselben seyn. Dadurch ver-

das Unkörperliche durch dieses begreifen. Selbst der Verstand, soferne er unkörperlich ist, gehört zu der Zahl der Dinge, nach deren Begreiflichkeit gefragt wird. 53. Wie will denn Jemand darthun, daß dieses angenommene Unkörperliche, nehmlich der Verstand, vorher begriffen werde? Will er es durch ein anderes Unkörperliches begreifen lassen, so werden wir wiederum den Beweis von der Begreiflichkeit dieses fodern, und so in's Unendliche; wird er es durch etwas Körperliches begreifen lassen wollen, so ist abermals auch die Begreiflichkeit des Körperlichen streitig. Wodurch will man beweisen, daß das Körperliche begriffen werde, welches man, um die Begreiflichkeit eines unkörperlichen Verstandes zu beweisen, annimmt? Soll das Begreifen des Körperlichen wieder durch etwas Körperliches geschehen, so werden wir in's Unendliche zurückgetrieben; soll es durch etwas Unkörperliches geschehen, so gerathen wir in den Fehler des Diallelus. Da also der Verstand, soferne er unkörperlich seyn soll, unbegreiflich bleibt, kann Niemand sagen, daß das Unkörperliche durch ihn begriffen werde. 54. Wenn aber der Verstand etwas Körperliches ist, so ist, weil auch darüber gestritten wird, ob die Körper begriffen werden können, oder nicht, wegen ihres beständigen Fließens und Hinschwindens, wie man es nennt, so daß auch nichts von ihnen demonstrirt werden kann und ihnen nicht einmal Existenz beygelegt wird; (wie denn Plato den Körpern zwar ein Werden, niemals aber ein Seyn zuschreibt); auch zweifelhaft, wie

sich

nicht, und der nicht zu entscheiden, da wir das Kriterium des Wahren noch nicht gefunden haben.

71. Eine andere Argumentation ist folgende. Wenn Etwas bewegt wird, wird es entweder in dem Orte bewegt, in welchem es ist, oder in welchem es nicht ist. Es wird aber nicht in dem Orte bewegt, in welchem es ist; denn es bleibt in demselben, wenn es einmal darin ist; aber auch nicht in dem Orte, in welchem es nicht ist; denn wo Etwas nicht ist, da kann es weder handeln noch leiden. Also wird überall nichts bewegt. Dieses Argument, das vom Diodorus Kronus herrührt, ist sehr viel bestritten worden. Wir wollen von den Gegengründen nur die wichtigsten ausheben, und unser Urtheil darüber hinzufügen. 72. Einige behaupten, es könne allerdings Etwas in dem Orte, in welchem es sey, bewegt werden. Denn eine Kugel, die sich um ihren Mittelpunct drehe, werde bewegt, und bleibe doch in demselben Orte. Um hierauf zu antworten, muß man auf jeden Theil der Kugel Rücksicht nehmen, und zeigen, daß die Kugel auch nicht in ihren Theilen bewegt werde; dann folgt der Schluß, es werde überall in dem Orte, in welchem sie sich befinde, nichts von ihr bewegt. Eben so werden wir denen antworten, die sagen, was sich bewege, berühre zwey Oerter, den, in welchem es sey, und den, zu welchem es strebe. Wir werden hier fragen, wann das sich Bewegende von dem Orte, worin es sich befindet, in den andern sich bewege; ob wenn es in dem ersten, oder wenn es in dem zweyten Orte ist? Bewegt es

sich,

sich, wenn es im dem ersten Orte ist, so geht es nicht in den andern über; denn es ist noch in dem ersten; ist es aber nicht in dem ersten, so bewegt es sich auch nicht von ihm aus. 74. Dazu kommt, daß man hier das Streitige schon voraussetzt. Denn in dem Orte, worin Etwas nicht ist, kann es auch nicht handeln. Wenn Jemand einräumt, etwas werde nicht bewegt, so wird er auch nicht schlechthin einräumen, daß es in einen andern Ort bewegt werde.

75. Einige raisonniren auch so: Der Ort wird in zwiefacher Bedeutung genommen, einmal in weiterer, z. B. mein Haus; zweytens, in engerer, z. B. die Luft, die sich an die Oberfläche meines Körpers anschließt. Sofern das Bewegte also in einem Orte bewegt werden soll, wird der Ort nicht in der engern, sondern in der weitern Bedeutung verstanden. Hierauf können wir mittelst einer Untereintheilung des Orts in der weitern Bedeutung antworten. Der Körper, der sich bewegen solle, sey eigentlich in dem einen Theil des sogenannten Orts in weiterer Bedeutung, als in dem ihm genau entsprechenden Orte, in den übrigen Theilen jenes Orts in weiterer Bedeutung aber sey er nicht. Hernach können wir daraus, daß Etwas weder in dem Orte, in welchem es ist, noch, in welchem es nicht ist, sich bewegen kann, den Schluß ziehen, daß sich auch in dem misbrauchsweise sogenannten Orte in weiterer Bedeutung nichts bewegen könne. Denn dieser letzte Ort besteht ja aus den beyden, aus dem, in welchem ein

ein Ding genau ist, und dem, in welchem es genau nicht ist, und es ist bewiesen worden, daß sich das Ding in beyden nicht bewegen könne.

76. Man kann aber auch folgende Argumentation vorbringen. Wenn etwas bewegt wird, so wird es entweder einen Theil des Raumes hindurch nach dem andern bewegt, oder auf einmal einen ganzen theilbaren Raum hindurch. Es kann aber ein Ding weder durch einen Theil des Raumes nach dem andern bewegt werden, noch auf einmal durch einen ganzen theilbaren Raum, wie wir gleich darthun werden. Es wird also nichts bewegt. Daß ein Ding nicht durch einen Theil des Raums nach dem andern bewegt werden könne, erhellt von selbst. Denn wenn die Köper, und die Räume und Zeiten, in welchen sich jene bewegen sollen, in's Unendliche getheilt werden, so wird es keine Bewegung geben, da es unmöglich ist, ein Erstes im Unendlichen zu finden, wodurch die Bewegung zuerst gehen soll. 77. Endigen sich aber die Räume und Zeiten und jedes bewegte Ding in ein Untheilbares, so geht das bewegte Ding durch den ersten Theil des Raumes und der Zeit auf gleiche Weise hindurch, und dann haben alle Dinge, die sich bewegen, das schnellste Pferd und die Schildkröte, gleiche Geschwindigkeit; was noch ungereimter, als der vorherige Fall, ist. Der Anfang der Bewegung eines Dinges geschieht also nicht durch die erstern Theile des Raums nach einander. Er geschieht aber auch nicht auf einmal durch einen ganzen theilbaren Zwischenraum. 78. Denn wann das in

die Sinne Fallende das Dunkle aufklären muß, so muß Jemand, um den Raum eines ganzen Stadium's zu durchlaufen, erst sich durch den ersten Theil des Stadium's, dann durch den zweyten, und so weiter durch die übrigen bewegen; und so muß auch Alles, was bewegt wird, sich immer durch einen Theil des Raumes nach dem andern bewegen. Denn sollte das bewegte Ding zugleich und auf einmal durch einen Zwischenraum hindurchgehn, so müßten alle Theile des Ortes, in welchem es sich bewegen soll, zugleich in allen Theilen des Dinges seyn; und wenn der eine Theil des Orts, durch welchen die Bewegung geschieht, kalt, der andere aber warm wäre; oder (um dies einmal anzunehmen) der eine schwarz, der andere weiß, so daß er auch die in ihm vorkommenden Objecte färben könnte; so würde das bewegte Ding zugleich warm und kalt, weiß und schwarz seyn, was ungereimt ist. 79. Ferner wie groß sollte denn der Raum seyn, den das bewegte Ding zugleich und auf einmal durchlaufen könnte? Giebt man einen unbestimmten Raum an, so muß man zugeben, daß Etwas zugleich und auf einmal über die ganze Erde sich bewegen könne. Will man dem ausweichen, so mag man uns die Größe des Raumes bestimmen. Denn den Raum genau bestimmen wollen, so daß das bewegte Ding sich zugleich und auf einmal nicht um das kleinste Theilchen weiter bewegen könne, wäre außerdem, daß es ganz vom Zufalle abhängt und deßwegen lächerlich ist, auch dem oben angegebnen Zweifelsgrunde ausgesetzt. Alles würde gleiche

gleiche Geschwindigkeit haben, da jedes bewegte Ding auf gleiche Weise sich durch den bestimmten Raum bewegte. 80. Wollte man sagen, daß das bewegte Ding sich zugleich und auf einmal durch einen kleinen nicht genau bestimmten Ort bewege; so wird es uns doch frey stehn, immer zu der angenommenen Größe, nach der Soritischen Schlußart, noch eine höchst kleine hinzuzufügen. Denn wenn man, um diesem unsern Argumente zu begegnen, bey irgend einer angenommenen Größe des Orts stehen bleibt, so wird man wieder auf die genaue Bestimmung des Orts und die ungeheuern Ungereimtheiten zurückkommen, welche daraus fließen. Läßt man aber eine Vergrößerung des Orts zu, so wird man auch eingestehen müssen, daß Etwas sich zugleich und auf einmal über die ganze Erde hin bewegen könne. Also werden die sogenannten bewegten Dinge auch nicht auf einmal durch einen theilbaren Zwischenraum bewegt. 81. Wird nun aber ein Ding weder durch einen Theil des Raumes nach dem andern, noch auf einmal durch einen ganzen Zwischenraum bewegt; so wird überhaupt nichts bewegt. Dies sind nun die Gründe derer, welche die fortschreitende Bewegung aufheben. Wir, die wir weder diese Gründe, noch auch die offenbare Evidenz der Bewegung als Thatsache, worauf sich die Vertheidiger der Wirklichkeit derselben berufen, widerlegen können, lassen bey dem Widerstreite beyder gegen einander die Frage, ob es wirklich Bewegung gebe oder nicht, unentschieden.

Zehn-

Zehntes Capitel.

Von der Vermehrung und Verminderung.

82. Nach eben dem Raisonnement entscheiden wir auch nicht über die Vermehrung und Verminderung; denn die Evidenz derselben für die Sinne scheint ihre Wirklichkeit zu beweisen; da hingegen Vernunftgründe diese zu widerlegen scheinen. Man erwäge nur Folgendes. Jedes existirende Ding, welches vermehrt wird, muß zu seiner Größe etwas hinzu bekommen; (denn wenn Jemand die Vermehrung eines andern Dinges jenem beylegte, würde er etwas Unwahres behaupten). Da nun die Substanz niemals beharrt, sondern in einem unaufhörlichen Wechsel ist, und eine neue hinzukommt, um die Vereinigung zu bewirken, worin die Vermehrung besteht; so ist nicht mehr dieselbe Substanz vorhanden, und mit dieser etwa noch eine andere, die zu ihr hinzugekommen wäre, sondern es ist eine ganz andere Substanz da. 83. Wie also Jemand, der z. B. zu einem drey Ellen langen Stücke Holz ein anderes Stück von zwey Ellen hinzufügte, und behauptete, er habe jenes Stück Holz von drey Ellen vergrößert, etwas Unwahres sagen würde (weil jenes Stück Holz ganz von diesem verschieden ist); so ist auch derselbe Fall bey dem, was man Vermehrung eines Dinges nennt. Wenn die vorherige Materie fortschwindet, und eine neue hinzukommt, so kann Niemand die Hinzufügung des neuen Stoffes eine Vermehrung des vorherigen nennen, sondern es ist eine gänzliche Verwandlung.

84.

84. Dasselbe läßt sich auch von der Verminderung sagen. Denn was auf keine Weise beharret, wie könnte man dies vermindert nennen? Ueberdem wenn die Verminderung durch Abnahme geschieht, die Vermehrung aber durch Zunahme; die Abnahme und Zunahme aber nichts sind; so werden auch die Vermehrung und Verminderung nichts Wirkliches seyn.

Elftes Capitel.

Von der Abnahme und Zunahme.

85. Daß die Abnahme nichts Wirkliches sey, läßt sich aus folgenden Gründen schließen. Wenn Etwas von einem Andern abgenommen wird, so wird entweder das Gleiche von dem Gleichen abgenommen, oder das Größere von dem Kleinern, oder das Kleinere von dem Größern. Auf keine von diesen Arten aber kann die Abnahme statt finden, wie wir zeigen werden. Sie ist also überhaupt nicht möglich. Daß sie auf keine jener Arten statt finde, erhellt daraus: Was von einem Dinge abgenommen wird, muß vor der Abnahme in dem Dinge enthalten seyn, von welchem es abgenommen wird. 86. Nun ist aber weder das Gleiche in dem Gleichen enthalten, wie z. B. Sechs in Sechs; (denn das, was enthält, muß größer seyn, als das in ihm Enthaltene; und das, wovon etwas abgenommen wird, größer als das, was abgenommen wird, so daß nach der Ab-

[illegible] stets noch etwas übrig bleibt: denn dies scheint der Unterschied zu seyn zwischen Abnehmen und völligem Aufheben des Dinges); noch ist das Größere in dem Kleinern enthalten, wie z. B. Sechs in Fünf; denn dies ist ungereimt. 37. Eben deswegen ist aber auch das Kleinere nicht in dem Größern enthalten. Denn wenn in Sechs Fünf enthalten sind, so wie in der Mehrheit die Minderheit; so werden auch in Fünf Vier enthalten seyn, und in Vier Drey, und in Dreyen Zwey, und in Zweyen Eins. Folglich werden Sechs Fünf, Vier, Drey, Zwey und Eines in sich enthalten. Werden diese zusammen addirt, so kommen Funfzehn heraus, welche in Sechs enthalten müssen, wenn man annimmt, daß das Kleinere in dem Größern enthalten sey. Auf gleiche Weise müssen in den Funfzehn, die in den Sechs enthalten sind, wiederum Fünf und dreyßig enthalten, und wenn man so weiter fortschreitet, unendliche Zahlen. Daß aber in der Zahl Sechs unendliche Zahlen enthalten seyen, ist eine ungereimte Behauptung, und so ist es nicht minder eine, daß das Kleinere in dem Größern enthalten sey. 38. Wenn also das, was von einem Andern abgenommen wird, nothwendig in demjenigen, wovon es abgenommen wird, enthalten seyn muß; nun aber weder das Gleiche in dem Gleichen, noch das Größere in dem Kleinern, noch das Kleinere in dem Größern, enthalten ist; so giebt es überall keine Abnahme von irgend einem Dinge.

Ferner:

ein Ding genau ist, und dem, in welchem es genau nicht ist, und es ist bewiesen worden, daß sich das Ding in beyden nicht bewegen könne.

76. Man kann aber auch folgende Argumentation vorbringen. Wenn etwas bewegt wird, so wird es entweder einen Theil des Raumes hindurch nach dem andern bewegt, oder auf einmal einen ganzen theilbaren Raum hindurch. Es kann aber ein Ding weder durch einen Theil des Raumes nach dem andern bewegt werden, noch auf einmal durch einen ganzen theilbaren Raum, wie wir gleich darthun werden. Es wird also nichts bewegt. Daß ein Ding nicht durch einen Theil des Raums nach dem andern bewegt werden könne, erhellt von selbst. Denn wenn die Köper, und die Räume und Zeiten, in welchen sich jene bewegen sollen, in's Unendliche getheilt werden, so wird es keine Bewegung geben, da es unmöglich ist, ein Erstes im Unendlichen zu finden, wodurch die Bewegung zuerst gehen soll. 77. Endigen sich aber die Räume und Zeiten und jedes bewegte Ding in ein Untheilbares, so geht das bewegte Ding durch den ersten Theil des Raumes und der Zeit auf gleiche Weise hindurch, und dann haben alle Dinge, die sich bewegen, das schnellste Pferd und die Schildkröte, gleiche Geschwindigkeit; was noch ungereimter, als der vorherige Fall, ist. Der Anfang der Bewegung eines Dinges geschieht also nicht durch die erstern Theile des Raums nach einander. Er geschieht aber auch nicht auf einmal durch einen ganzen theilbaren Zwischenraum. 78. Denn wann das in

[illegible] eine Einheit seyn, die aus zehn Theilen bestän[illegible]e. Da nun zehn andere Theile übrig gelassen sind, [illegible] von [illegible] die zehn Theile der sogenannten Einheit [illegible] wurden, so würden diese Zehn Zwanzig [illegible]. Es ist aber ungereimt zu behaupten, [illegible] Zehn, und Zehn seyen Zwanzig, und was [illegible] seyn soll, werde getheilt. Es ist also [illegible], zu behaupten, daß das Eins von [illegible] Dekas abgezogen werde. 92. Aber auch [illegible] übrig bleibenden Zahl Neun könnte das [illegible] abgezogen werden. Denn das, wovon [illegible] abgezogen wird, bleibt nicht ganz. Die [illegible] bleibt aber nach Abzug des Eins ganz. [illegible] Zahl Neun nichts anders ist als neun [illegible], so wird die Neun selbst aufgehoben wer[illegible] man behauptete, daß das Eins von ihr [illegible] abgezogen würde; wird das Eins von [illegible] der Neun abgezogen, nehmlich von Acht, [illegible] denselben Ungereimtheiten folgen; wird es [illegible] Einheit abgezogen, so erklärt man [illegible] Einheit für theilbar, was auch ungereimt [illegible]. Also wird die Einheit auch von den Neun [illegible]. Wird das Eins nun weder von der [illegible] abgezogen, noch von einem Theile der[illegible] kann auch der Theil nicht von dem Gan[illegible] von einem Theile abgezogen werden. [illegible] nichts weder als Ganzes von dem Ganzen, [illegible] von dem Ganzen, noch als Ganzes [illegible], noch als Theil von dem Theile ab=

ge=

gezogen werden kann; so folgt, daß überhaupt nichts von dem Andern abgezogen werden könne.

94. Auch die Zunahme wird von den Skeptikern zu den Unmöglichkeiten gezählt. Denn was hinzugefügt, sagen sie, wird entweder zu sich selbst hinzugefügt, oder zu einem vorher existirenden Subjecte, oder zu beyden (zu sich selbst und einem vorher existirenden Etwas). Nichts von diesen aber findet wirklich statt. Also wird es zu Keinem hinzugefügt. Man nehme z. B. eine Summe von vier Maaßen an, und füge Ein Maaß hinzu, so frage ich: wem wird dieses hinzugefügt? Sich selbst kann es nicht hinzugefügt werden; denn das, was hinzugefügt wird, ist von dem, welchem es hinzugefügt wird, verschieden; kein Ding aber ist von sich selbst verschieden. 95. Es wird auch nicht zu dem hinzugefügt, was aus beyden besteht, nehmlich aus den vier Maaßen und dem Einen Maaße; denn wie kann Etwas zu Dem hinzugefügt werden, was noch nicht existirt? Ferner wenn zu den vier Maaßen und dem Einen Maaße noch das hinzuzufügende addirt wird, so entsteht die Summe von sechs Maaßen, und nicht von fünf, wie eigentlich entstehen müßte. 96. Wird blos zu den vier Maaßen ein Maaß hinzugefügt, so wird, weil das, was mit einem Dinge zugleich erweitert wird, diesem in soferne gleich ist, auch das eine zu jenen vieren hinzugefügte Maaß durch die Coextension die Summe der vier Maaß verdoppeln, so daß acht Maaß herauskommen werden. Gleichwohl bestätigt sich dies nicht in der Erfahrung.

[illegible] was hinzugefügt werden soll, we[illegible] hinzugefügt werd, noch zu einem [illegible], noch zu einem Etwas, [illegible], außerdem aber nichts [illegible] werden könnte; so kann [illegible] hinzugefügt werden.

[illegible] Capitel.

[illegible]ung.

[illegible] der Zunahme, der Ab- [illegible] Bewegung beruht auch die [illegible] ist, mittelst deren einem [illegible], und dem andern hinzu- [illegible] also von dieser, was von je- [illegible]

[illegible]hntes Capitel.

[illegible] Ganzen und den Theilen.

[illegible] verhält es sich auch mit dem [illegible] Theilen. Denn das Ganze scheint [illegible] und Zusammenfügung der Theile [illegible] durch die Abnahme eines oder [illegible] aufzuhören. Ferner: Wenn etwas [illegible] ist es entweder ein Anderes, als [illegible] seine Theile selbst sind das Ganze. [illegible] aber das Ganze nichts von den

Theilen

Theilen Verschiedenes zu seyn; denn nach Aufhebung der Theile bleibt nichts übrig, was sich noch besonders als das Ganze denken ließe. Sind die Theile hingegen selbst das Ganze, so ist dieses ein bloßer Namen ohne Bedeutung und Inhalt, dem keine Existenz für sich zukommt; so wie der Zwischenraum nichts anders ist, als die von einander abgesonderten Dinge, und die Zusammenfügung nichts anders, als die zusammengefügten Objecte. Es wird also überall kein wirkliches Ganzes geben. 100. Aber auch wirkliche Theile können nicht existiren. Denn wenn es Theile giebt, so sind es entweder Theile eines Ganzen, oder Theile von andern Theilen, oder Theile von sich selbst. Theile eines Ganzen können sie nicht seyn, weil es nichts als Theile giebt. Die Theile wären alsdenn auch Theile von sich selbst, weil doch jeder Theil ein Ergänzungsstück des Ganzen seyn soll. Sie können auch nicht Theile von andern Theilen seyn, weil der Theil in demjenigen enthalten zu seyn scheint, dessen Theil er ist. Es wäre aber ungereimt zu behaupten, daß z. B. die Hand in dem Fuße enthalten wäre. 101. Endlich kann auch der Theil nicht ein Theil von sich selbst seyn; denn so würde er sich selbst enthalten, und folglich zugleich etwas Größeres und Kleineres als er selbst seyn. Wenn nun die Theile weder Theile des Ganzen, noch von sich selbst, noch von andern Theilen sind, so sind sie überhaupt Theile von nichts. Sind sie Theile von nichts, so sind sie überhaupt keine wirkliche Theile. Denn die Relativitäten heben sich gegenseitig auf.

 Dies

[illegible] des Ganzen [illegible]

[illegible]

[illegible] Capitel.

Von der natürlichen Veränderung.

[illegible] Existenz [illegible] natürlichen Veränderung [illegible] und zwar am [illegible] Wenn etwas verändert wird [illegible] Körper, [illegible] Auflösung beyder läßt sich aber [illegible] und so wird auch die [illegible] dem Zweifel ausgesetzt seyn. [illegible] verändert wird, so wird [illegible] einer Ursache, ge[illegible] Aber die Existenz [illegible] und damit [illegible] weil [illegible] Also [illegible] wird [illegible] Wird das [illegible] sofern es etwas [illegible] 109. Aber [illegible] etwas [illegible] wird es nicht verändert; [illegible] etwas es nicht ist. [illegible]

wofern es etwas ist, so wird es ein Anderes werden als Etwas, das heißt, es wird Nichts werden. Es ist aber ungereimt, etwas zu werden, um nichts zu werden. Also wird das Etwas nicht verändert. Wenn aber weder das Etwas verändert wird, noch das Nichts, so kann man überhaupt keine Veränderung zugestehen.

Man kann auch noch dies Raisonnement hinzufügen. Was verändert wird, muß in irgend einer Zeit verändert werden. Es wird aber, wie wir zeigen werden, weder in der vergangenen, noch künftigen, noch gegenwärtigen Zeit etwas verändert. Also wird überhaupt nichts verändert. In der vergangenen oder künftigen Zeit kann nichts verändert werden (denn keine von diesen beyden ist gegenwärtig); es ist aber unmöglich, daß ein Ding in einer Zeit handle oder leide, die nicht existirt oder gegenwärtig ist. 107. Aber auch in einer gegenwärtigen Zeit findet keine Veränderung statt. Denn die gegenwärtige Zeit existirt vielleicht selbst ganz und gar nicht. Um aber itzt hierauf keine Rücksicht zu nehmen, so ist sie untheilbar, und es ist unmöglich, zu glauben, daß in einer untheilbaren Zeit das harte Eisen weich werde, oder sonst irgend eine Veränderung erfahre. Dieses scheint einen verlängerten Zeitraum zu erfodern. Wenn demnach weder in der vergangenen Zeit etwas verändert wird, noch in der künftigen, noch in der gegenwärtigen; so kann man überhaupt keine Veränderung annehmen. 108. Endlich giebt es eine Veränderung, so muß diese entweder aus einfachen

Dies beyläufig, weil wir einmal des Ganzen und der Theile erwähnten.

Vierzehntes Capitel.

Von der natürlichen Veränderung.

102. Einige leugnen auch die Existenz der sogenannten natürlichen Veränderung, und zwar aus folgenden Gründen. Wenn etwas verändert wird, so ist das Veränderliche entweder ein Körper, oder unkörperlich. In Ansehung beyder läßt sich aber die Veränderung bezweifeln, und so wird auch die Veränderung überhaupt dem Zweifel ausgesetzt seyn. 103. Ferner, wenn etwas verändert wird, so wird es verändert durch gewisse Wirkungen einer Ursache, gegen welche es sich leidend verhält. Aber die Existenz einer Ursache ist oben widerlegt worden, und damit fällt auch die Existenz eines Leidenden weg, weil nichts da ist, wovon ein Ding leiden könnte. Also wird überhaupt nichts verändert. 104. Ferner, wenn etwas verändert wird, so wird entweder etwas verändert, das existirt, oder etwas, das nicht existirt. Was nicht existirt, kann weder etwas thun, noch etwas leiden, und ist folglich auch keiner Veränderung fähig. Wird das Existirende verändert, so wird es verändert entweder, sofern es etwas ist, oder soferne es etwas nicht ist. 105. Allein soferne es etwas nicht ist, wird es nicht verändert; denn es ist nicht, soferne etwas es nicht ist. Sollte es verändert werden, so-

soferne es etwas ist, so wird es ein Anderes werden als Etwas, das heißt, es wird Nichts werden. Es ist aber ungereimt, etwas zu werden, um nichts zu werden. Also wird das Etwas nicht verändert. Wenn aber weder das Etwas verändert wird, noch das Nichts, so kann man überhaupt keine Veränderung zugestehen.

Man kann auch noch dies Raisonnement hinzufügen. Was verändert wird, muß in irgend einer Zeit verändert werden. Es wird aber, wie wir zeigen werden, weder in der vergangenen, noch künftigen, noch gegenwärtigen Zeit etwas verändert. Also wird überhaupt nichts verändert. In der vergangenen oder künftigen Zeit kann nichts verändert werden (denn keine von diesen beyden ist gegenwärtig); es ist aber unmöglich, daß ein Ding in einer Zeit handle oder leide, die nicht existirt oder gegenwärtig ist. 107. Aber auch in einer gegenwärtigen Zeit findet keine Veränderung statt. Denn die gegenwärtige Zeit existirt vielleicht selbst ganz und gar nicht. Um aber itzt hierauf keine Rücksicht zu nehmen, so ist sie untheilbar, und es ist unmöglich, zu glauben, daß in einer untheilbaren Zeit das harte Eisen weich werde, oder sonst irgend eine Veränderung erfahre. Dieses scheint einen verlängerten Zeitraum zu erfodern. Wenn demnach weder in der vergangenen Zeit etwas verändert wird, noch in der künftigen, noch in der gegenwärtigen; so kann man überhaupt keine Veränderung annehmen. 108. Endlich giebt es eine Veränderung, so muß diese entweder aus einfachen

sinnlichen Wahrnehmungen bestehn; die Veränderung scheint aber eine zwiefache Bedeutung zu haben, dessen, woraus verändert wird, und dessen, worein verändert wird; oder sie ist etwas blos durch den Verstand denkbares; da aber wegen der Existenz denkbarer Gegenstände bey den Alten ein nicht zu entscheidender Streit obwaltet; so können wir auch über die Existenz der Veränderung überhaupt nichts bestimmen.

Funfzehntes Capitel.

Von der Erzeugung und Zerstörung.

109. Auch die Erzeugung und Zerstörung werden mit der Zunahme, Abnahme und natürlichen Veränderung aufgehoben. Denn ohne diese könnte weder etwas erzeugt, noch zerstört werden. Z. B. Aus der Auflösung der Zehn soll, wie man sagt, die Neun erzeugt werden, durch Abnahme von Eins; und die Zehn entsteht wieder aus der Zerstörung der Neun durch die Addition von Eins; und der Rost entsteht aus der Zerstörung des Erzes durch Veränderung. Sofern also die erwähnten Bewegungen als nichtig dargethan sind, sind vielleicht damit auch zugleich die Erzeugung und Zerstörung aufgehoben.
110. Inzwischen läßt sich auch noch Folgendes hierüber sagen. Wenn Sokrates erzeugt ist, so wurde er entweder erzeugt, da er kein Sokrates war, oder, da er Sokrates war. Im letztern Falle würde er

zwey-

zweymal erzeugt seyn. Im erstern Falle existirte Sokrates, und existirte zugleich auch nicht; er existirte nehmlich, soferne er schon erzeugt war, welches doch der Voraussetzung widerspricht. 111. Eben so, wenn Sokrates gestorben ist, so ist er entweder gestorben, da er lebte, oder, da er todt war. Nun ist er nicht gestorben, so lange er lebte; (denn da würde er zugleich leben, und todt seyn); er ist aber auch nicht gestorben, da er schon todt war, indem er sonst zweymal gestorben seyn würde. Mit diesem Raisonnement kann man bey allen Dingen, die erzeugt oder zerstört werden sollen, die Erzeugung oder Zerstörung als nichtig darthun. 112. Einige bedienen sich auch folgenden Gegengrundes. Wenn etwas erzeugt wird, so wird entweder ein Ding erzeugt, oder ein Nichtding. Es wird aber weder ein Nichtding erzeugt; (denn dem, was nicht ist, kann nichts zukommen, also auch nicht die Erzeugung); noch wird ein Ding erzeugt. Denn wenn das Ding erzeugt wird, so wird es entweder erzeugt, soferne es ein Ding ist, oder sofern es nicht ein Ding ist. Der letztere Fall findet nicht statt. Wird das Ding erzeugt, soferne es Ding ist, so wird (weil alles, was erzeugt wird, eines aus dem andern erzeugt werden soll) das Erzeugte etwas von dem Dinge verschiedenes, d. i. es wird Nichts seyn. Daß aber das Erzeugte Nichts wäre, ist ungereimt. 113. Wenn also weder ein Nichts erzeugt wird, noch ein Etwas, so wird überall Nichts erzeugt. Auf gleiche Weise erhellt auch, daß nichts zerstört werde. Denn wenn etwas zerstört

wir-

sinnlichen Wahrnehmungen bestehn; die Veränderung scheint aber eine zwiefache Bedeutung zu haben, dessen, woraus verändert wird, und dessen, worein verändert wird; oder sie ist etwas blos durch den Verstand denkbares; da aber wegen der Existenz denkbarer Gegenstände bey den Alten ein nicht zu entscheidender Streit obwaltet; so können wir auch über die Existenz der Veränderung überhaupt nichts bestimmen.

Funfzehntes Capitel.

Von der Erzeugung und Zerstörung.

109. Auch die Erzeugung und Zerstörung werden mit der Zunahme, Abnahme und natürlichen Veränderung aufgehoben. Denn ohne diese könnte weder etwas erzeugt, noch zerstört werden. Z. B. Aus der Auflösung der Zehn soll, wie man sagt, die Neun erzeugt werden, durch Abnahme von Eins; und die Zehn entsteht wieder aus der Zerstörung der Neun durch die Addition von Eins; und der Rost entsteht aus der Zerstörung des Erzes durch Veränderung. Sofern also die erwähnten Bewegungen als nichtig dargethan sind, sind vielleicht damit auch zugleich die Erzeugung und Zerstörung aufgehoben. 110. Inzwischen läßt sich auch noch Folgendes hierüber sagen. Wenn Sokrates erzeugt ist, so wurde er entweder erzeugt, da er kein Sokrates war, oder, da er Sokrates war. Im letztern Falle würde er

zwey-

Sechszehntes Capitel.

Ueber die Ruhe der Körper.

115. Es war eine natürliche Folge der obigen Skepsis, daß Einige auch an der Ruhe der Körper zweifelten, und behaupteten, was sich bewege, sey nicht in Ruhe. Nach den Meynungen der Dogmatiker aber sind alle Körper beständig in Bewegung. Denn sie geben diesen ein flüssiges Wesen, wo bald Partikeln verschwänden, bald entständen, so daß Plato nicht einmal ein wirkliches Seyn der Körper annahm, sondern vielmehr nur ein Werden, und Heraklit die Beweglichkeit der Materie mit der Schnelligkeit eines reißenden Stromes verglich. 116. Kein Körper also ruhet oder beharret in demselben Zustande. Denn der Körper, welchem man Beharrlichkeit in seinem Zustande beylegt, scheint nur von andern, die ihn umgeben, gehindert zu werden. Was aber gehindert wird, das leidet. Gleichwohl giebt es kein Leiden, weil es, wie wir gezeigt haben, keine Ursache giebt; also beharret überhaupt nichts. Einige bringen auch folgendes Raisonnement vor: Was ruhet, das leidet; was leidet, das wird bewegt; was also ruhen soll, das wird bewegt; wenn es aber bewegt wird, so ruht es nicht. 117. Es erhellt ferner hieraus, daß auch das Unkörperliche nicht beharren oder ruhen könne. Denn wenn es als ruhend leidet; das Leiden aber den Körpern eigen ist, (und eben darum dem Unkörperlichen nicht); das Unkörperliche also weder leiden, noch ruhen kann;

so

so ruht überhaupt nichts. 118. So viel auch über die Ruhe. Da jeder der bisher erwähnten Gegenstände den Ort und die Zeit voraussetzen, so wollen wir auch zur Untersuchung dieser schreiten. Denn ließe sich darthun, daß diese nicht existiren können, so würde auch deßwegen nichts von jenen existiren. Wir wollen mit dem Orte anfangen.

Siebzehntes Capitel.

Von dem Orte.

119. Der Ort wird in einer zwiefachen Bedeutung genommen, in einer eigentlichen und uneigentlichen. Uneigentlich in der weitern Bedeutung, z. B. meine Stadt; Eigentlich, sofern er den Gegenstand genau enthält, oder soferne wir selbst genau von ihm eingeschlossen werden. Unsre Untersuchung betrift den Ort in der letztern Bedeutung, welchen Einige als existirend angenommen, Andere geleugnet haben, während eine dritte Parthey die Existenz oder Nichtexistenz desselben unentschieden läßt. 120. Diejenigen, welche die Existenz des Orts behaupten, berufen sich auf die unmittelbare Evidenz. Wer, sagen sie, nimmt nicht einen Ort an, indem er ja die Theile des Orts unmittelbar bemerkt? Z. B. Rechts, Links, Oben, Unten, Vor, Hinter; und wenn er sonst sich anderswo befand, und sieht, daß, wo mein Lehrer ehedem sprach, ich itzt spreche; und wahrnimmt, daß leichte Körper einen andern Ort einnehmen,

Sechszehntes Capitel.

Ueber die Ruhe der Körper.

115. Es war eine natürliche Folge der obigen Skepsis, daß Einige auch an der Ruhe der Körper zweifelten, und behaupteten, was sich bewege, sey nicht in Ruhe. Nach den Meynungen der Dogmatiker aber sind alle Körper beständig in Bewegung. Denn sie geben diesen ein flüssiges Wesen, wo bald Partikeln verschwänden, bald entständen, so daß Plato nicht einmal ein wirkliches Seyn der Körper annahm, sondern vielmehr nur ein Werden, und Heraklit die Beweglichkeit der Materie mit der Schnelligkeit eines reißenden Stromes verglich. 116. Kein Körper also ruhet oder beharret in demselben Zustande. Denn der Körper, welchem man Beharrlichkeit in seinem Zustande beylegt, scheint nur von andern, die ihn umgeben, gehindert zu werden. Was aber gehindert wird, das leidet. Gleichwohl giebt es kein Leiden, weil es, wie wir gezeigt haben, keine Ursache giebt; also beharret überhaupt nichts. Einige bringen auch folgendes Raisonnement vor: Was ruhet, das leidet; was leidet, das wird bewegt; was also ruhen soll, das wird bewegt; wenn es aber bewegt wird, so ruht es nicht. 117. Es erhellt ferner hieraus, daß auch das Unkörperliche nicht beharren oder ruhen könne. Denn wenn es als ruhend leidet; das Leiden aber den Körpern eigen ist, (und eben darum dem Unkörperlichen nicht); das Unkörperliche also weder leiden, noch ruhen kann;

werden kann, aber nicht erfüllt wird; oder auch für einen Zwischenraum der Körper, oder für einen Zwischenraum, der nicht vom Körper eingenommen wird. Den Ort erklären sie für den Zwischenraum, welchen ein Ding erfüllt, und der dem erfüllenden Dinge gleich ist. Das Ding nennen sie Körper, und den Raum dasjenige, was von dem Körper theils erfüllt, theils nicht erfüllt wird. Andere nennen den Raum den Ort eines großen Körpers, so daß der Unterschied zwischen dem Orte und dem Raume auf der Größe beruhte. 125. Hier findet also der Einwurf statt: Da der Ort ein Zwischenraum seyn soll, welcher vom Körper eingenommen wird, wie er auch noch ein Zwischenraum seyn könne? Ob als Länge des Körpers, oder als Breite, oder als Tiefe desselben allein, oder ob nach allen drey Abmessungen? Giebt man nur Eine Abmessung an, so wird der Ort demjenigen nicht gleich, dessen Ort er ist; außerdem ist auch das Enthaltende ein Theil dessen, was von ihm enthalten wird. Dies widerspricht gleichwohl der unmittelbaren Evidenz. 126. Giebt man jene drey Abmessungen an; so wird, da weder das Leere in dem sogenannten Orte, noch ein anderer meßbarer Körper hier das Subject ist, der in dem Orte befindliche Körper aber nicht aus Abmessungen besteht, (denn bey diesem soll zu den erwähnten Abmessungen der Länge, Breite und Tiefe nach die Kraft des Widerstandes noch hinzukommen) der Körper sein eigener Ort, und das Enthaltende mit dem, was es enthält, identisch seyn; was ungereimt ist. Es giebt

folg-

folglich gar keine Abmessung des Orts als Subjects; und also giebt es auch überhaupt keinen Ort. 127. Auch auf folgendes Raisonnement pflegt man sich zu berufen. Da man bey allen Dingen, welche sich in einem Orte befinden sollen, keine doppelte Abmessungen wahrnimmt, sondern nur Eine Länge, Eine Breite, und Eine Höhe; so entsteht die Frage: Befinden sich diese Abmessungen an dem Körper allein? oder an dem Orte allein? oder an beyden? Werden sie dem Orte allein beygelegt, so wird der Körper keine eigene Länge, Breite und Höhe haben. Der Körper wird also kein Körper seyn; was ungereimt ist. 128. Werden sie beyden beygelegt, so wird der Körper, da das Leere außerhalb seinen Abmessungen nicht existirt; die Abmessungen des Leeren aber zum Körper gehören, eben daraus bestehn, woraus das Leere besteht; denn über das wirkliche Daseyn der Kraft des Widerstandes läßt sich, wie wir vorher gezeigt haben, nicht mit Zuverläßigkeit entscheiden. Wenn aber die Abmessungen blos in dem sogenannten Körper erscheinen; so wird es gar keine Abmessung des Orts, und also auch überhaupt keinen Ort geben. Ein Ort existirt demnach nicht, da sich die Abmessung desselben auf keine der erwähnten Arten finden läßt. 129. Hierzu kommt noch Folgendes. Wenn ein Körper ein Leeres einnimmt, und dieses dadurch zum Orte wird, so bleibt entweder das Leere, oder es weicht zurück, oder es wird ganz aufgehoben. Bleibt das Leere, so wird das Erfüllte und das Leere identisch seyn. Weicht es aber zurück, und geht es in einen

andern Ort über, oder wird es durch Aufnahme einer Veränderung zerstört; so wird der Körper mit dem Leeren identisch seyn; denn jene Zustände sind nur den Körpern eigen. Nun ist es aber ungereimt, zu behaupten, daß das Erfüllte und das Leere einerley, oder daß der Körper selbst das Leere sey. Also ist es auch nicht minder ungereimt, zu behaupten, daß das Leere vom Körper enthalten, und dadurch zum Orte werde. 130. Aus eben diesen Gründen erhellt aber auch die Nichtexistenz des Leeren, weil es von einem Körper nicht eingenommen, und zum Orte werden kann. Denn das Leere sollte dasjenige seyn, was von einem Körper eingenommen werden kann. Zugleich wird hiermit auch die Existenz des Raumes widerlegt. Mag der Raum entweder ein großer Ort seyn, so fällt er zugleich mit dem Orte weg; oder mag er dasjenige seyn, was theils von dem Körper eingenommen wird, theils eine leere Abmessung ist; so wird er mit diesen beyden zugleich aufgehoben. Dies also und noch Mehreres läßt sich gegen die Meynung der Stoiker von dem Orte sagen.

131. Die Peripatetiker erklären den Ort als die äußerste Grenze des Enthaltenden, sofern dieses enthält. Z. B. der Ort eines Menschen wäre die äußerste Fläche der Luft, welche seinen Körper umgiebt. Inzwischen wenn dieses der Ort ist, so wird ich existiren und nicht existiren. Denn da der doch in irgend einem Orte seyn muß, sofern nichts in einem Etwas seyn kann, das nicht existirt, ist nothwendig der Ort vorher existiren, damit der

der Körper in ihm seyn könne. Folglich wird der Ort eher seyn, als der Körper, der sich in ihm befinden soll. Sofern aber der Ort durch die äußerste Grenze des Umschließenden bewirkt wird, also etwas, das umschlossen wird, voraussetzt, kann er nicht existiren, bevor nicht ein Körper sich in ihm befindet. In diesem Falle wird er also gar nicht existiren. Nun ist es widersprechend, daß etwas zugleich sey und nicht sey. Der Ort ist also nicht die äußerste Grenze des Umschließenden, soferne etwas umschlossen wird. 132. Ferner, wenn der Ort etwas ist, so ist er entweder entstanden, oder nicht. Daß er nicht entstanden wäre, kann man nicht behaupten, denn er soll ja eben dadurch entstehen, daß er einen Körper einschließt, der sich in ihm befindet. Er kann aber auch eben so wenig entstanden seyn. Denn entweder entsteht er, wenn sich der Körper schon in dem Orte befindet, und dann entsteht der Ort in einem Etwas, wo sich schon dasjenige befindet, was in einem Orte seyn soll; oder er entsteht, wenn der Körper noch nicht in dem Orte ist. 133. Das Erstere kann nicht seyn; denn das ist schon ein Ort, wo sich der Körper befindet; das Andere kann auch nicht seyn; denn der Ort soll ja dadurch entstehn, daß er etwas einschließt, was von ihm enthalten wird. Es kann aber kein Ding ein anderes einschließen, wenn sich dieses nicht in jenem befindet. Entsteht nun der Ort weder, wenn sich der Körper in ihm, noch wenn er sich nicht in ihm befindet; und läßt sich außer diesen beyden Fällen keiner mehr denken; so ist der Ort

überhaupt nicht entstanden. Ist er aber weder entstanden, noch nicht entstanden, so giebt es überhaupt keinen Ort. 134. Es ließe sich auch noch dieses sagen: Wenn der Ort Etwas ist, so ist er entweder ein Körper, oder unkörperlich; die Existenz von beyden aber wird, wie wir gezeigt haben, bezweifelt; also ist auch die Existenz des Orts zweifelhaft. Der Ort wird zugleich mit dem Körper gedacht, dessen Ort er ist; aber die Behauptungen über die Existenz des Körpers sind Zweifeln ausgesetzt; also auch die Behauptungen über den Ort. Der Ort eines jeden Dinges ist nicht ewig. Soll er erzeugt und entstanden seyn, so erhellt seine Nichtexistenz, da es keine Erzeugung und kein Entstehen giebt. 135. Noch viel Mehr ließe sich vorbringen. Um nicht zu weitläufig zu werden, wollen wir nur noch hinzufügen, daß die Skeptiker dieser Gründe wegen, denen auf der andern Seite die Evidenz des Orts entgegensteht, sich ein bescheidnes Stillschweigen in Ansehung dieses Gegenstandes auflegen. Sie pflichten in den dogmatischen Behauptungen, den Ort betreffend, keiner Parthey bey, und halten den Beyfall zurück.

Achtzehntes Capitel.

Von der Zeit.

136. Dasselbe findet bey uns statt in der Untersuchung über die Zeit. Denn in Beziehung auf die Erscheinungen scheint die Zeit Etwas zu seyn; in

Be-

Beziehung aber auf das, was von ihr philosophisch behauptet wird, scheint sie nicht wirklich zu existiren. Einige erklären die Zeit für das Intervall der Bewegung der Zeit. Unter der (beweglichen) Zeit aber wird die Welt verstanden. Andere erklären die Zeit für die Weltbewegung selbst. Nach dem Aristoteles, und einigen Andern auch dem Plato, ist die Zeit die Zahl dessen, was in der Bewegung vorher und nachher ist. 137. Strato, oder wie Einige wollen, Aristoteles, definirte sie als das Maaß der Bewegung und Ruhe. Zufolge dem Epikur, wie Demetrius und Lacedämon sagt, war die Zeit das Accidens der Accidenzen, das die Tage, Nächte und Stunden, die Zustände der Empfindung und Nichtempfindung, der Bewegung und Ruhe begleite. 138. Der Substanz nach sollte die Zeit körperlich seyn, wie Aenesidem meynte; denn sie sey in nichts von dem Dinge und dem Grundkörper unterschieden. Andere hielten sie für etwas unkörperliches.

Entweder sind nun alle diese verschiedenen Meynungen wahr; oder alle sind falsch; oder einige sind wahr, und einige falsch. Alle können nicht wahr, denn die meisten widerstreiten einander selbst; daß aber alle falsch wären, werden die Dogmatiker auch nicht zugeben. 139. Wird zugestanden, es sey falsch, daß die Zeit körperlich, und auch falsch, daß sie unkörperlich sey; so würde damit zugleich die Nichtexistenz der Zeit zugestanden; denn daß die Zeit außerdem noch etwas anders wäre, ist unmöglich. Es läßt sich auch nicht einmal einsehen, was für

Meynungen wahr oder falsch seyen, sowohl wegen des Gleichgewichts der Gründe für oder wider eine Meynung, als wegen des Streits, der über die Möglichkeit und Gültigkeit eines Kriterium's der Wahrheit und eines Beweises geführt wird. 140. Wir können also deßwegen nichts von der Zeit behaupten. Da ferner die Zeit nicht ohne Bewegung und auch nicht ohne Ruhe existiren kann, so ist damit, daß die Nichtigkeit der Bewegung und Ruhe dargethan ist, auch zugleich die Nichtigkeit der Zeit dargethan.

Demungeachtet bringen doch Einige auch noch folgende Argumente gegen die objective Wirklichkeit der Zeit vor. 141. Wenn die Zeit existirt, so ist sie entweder endlich oder unendlich. Ist sie endlich, so muß sie von irgend einer Zeit anheben, und sich in irgend einer Zeit endigen; es war also einmal eine Zeit, da noch keine Zeit war, bevor diese selbst zu existiren angefangen hatte; und es wird einmal eine Zeit seyn, wenn keine Zeit mehr seyn wird, sobald diese zu existiren aufgehört hat. Dies ist aber ungereimt. Also ist die Zeit nicht endlich. 142. Ist die Zeit unendlich, so werden, da man das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige unterscheidet, das Vergangene und Künftige entweder existiren, oder nicht. Im letztern Falle bleibt allein das Gegenwärtige übrig (das Kürzeste, was sich denken läßt); dann wird die Zeit endlich seyn; und es werden die vorher angeführten Zweifelsgründe eintreten. Existirt aber das Vergangene, so existirt auch das Künftige, und dann

dann ist das Gegenwärtige mit beyden einerley. Gleichwohl ist es eine ungereimte Behauptung, daß das Gegenwärtige vergangen oder künftig sey. Die Zeit ist sonach auch nicht unendlich. Ist sie aber weder endlich, noch unendlich, so existirt sie überhaupt nicht. 143. Ferner: Wenn die Zeit existirt, so ist sie entweder theilbar, oder untheilbar. Untheilbar kann sie auf keinen Fall seyn; denn sie wird ja von den Dogmatikern selbst in das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige eingetheilt. Sie ist aber auch nicht theilbar. Denn jedes theilbare Ding wird nach einem Theile von sich selbst gemessen. Die Zeit kann aber nicht nach einem Theile von ihr gemessen werden. Wenn z. B. gegenwärtig Jemand das Vergangene mißt, so wird er im Vergangenen seyn, und folglich das Vergangene messen; und mißt er gegenwärtig das Künftige, wird er sich im Künftigen befinden, und nur das Künftige messen. Und mißt er etwas anderes, so wird das Künftige gegenwärtig und vergangen, und das Vergangene wird künftig und gegenwärtig seyn. Dies widerspricht aber der Vernunft. Also ist die Zeit auch nicht theilbar. Ist sie aber weder untheilbar, noch theilbar, so existirt sie überhaupt nicht. 144. Ferner: Die Zeit wird dreyfach abgetheilt, in das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige, die von einander unterschieden werden. Von diesen existiren das Vergangene und Künftige nicht; denn wenn sie existirten, so würde das Gegenwärtige mit ihnen einerley seyn. Aber auch das Gegenwärtige existirt nicht. Denn wenn die gegenwärtige Zeit

existirt, so ist sie entweder untheilbar oder theilbar. Untheilbar kann sie nicht seyn; denn in der gegenwärtigen Zeit sollen die Veränderungen an den Dingen vorgehn; es wird aber nichts in einer untheilbaren Zeit verändert; die gegenwärtige Zeit ist also nicht untheilbar. 145. Sie ist aber auch nicht theilbar; denn in der gegenwärtigen Zeit kann niemals etwas getheilt werden, weil wegen des schnellen Flusses der Erscheinungen in der Welt das Gegenwärtige sich so schnell in das Vergangene verliert, daß es gar nicht wahrgenommen werden kann. Die gegenwärtige Zeit läßt sich aber auch nicht in die vergangene und künftige theilen; denn so würde sie gar nicht existiren, weil sie aus einem Theile bestände, der nicht mehr, und aus einem andern, der noch nicht vorhanden wäre. 146. Aus diesem Grunde kann das Gegenwärtige auch nicht das Ende des Vergangenen und der Anfang des Künftigen seyn. Denn da würde es existiren und auch nicht existiren; es würde existiren, soferne es gegenwärtig ist; es würde nicht existiren, weil seine Theile nicht vorhanden sind. Das Gegenwärtige ist folglich auch nicht theilbar. Ist es aber weder untheilbar, noch theilbar, so existirt es überhaupt nicht. Existirt das Gegenwärtige nicht, und auch das Vergangene und Künftige nicht, so existirt keine Zeit überhaupt. Denn was aus nicht existirenden Dingen besteht, existirt selbst nicht. 147. Gegen die Wirklichkeit der Zeit wird auch dies [illegible]ment vorgebracht. Wenn die Zeit existirt, [illegible]der entstanden und zerstörbar, oder sie ist un-

unentstanden und unzerstörbar. Das letztere kann die Zeit nicht seyn; denn theils soll sie schon vergangen seyn und nicht mehr existiren; theils soll sie künftig seyn und noch nicht existiren. 148. Sie ist aber auch nicht entstanden und zerstörbar. Denn was entsteht, muß aus irgend einem Dinge entstehn, und was zerstört wird, muß nach den Behauptungen der Dogmatiker selbst in irgend Etwas zerstört werden. Wird die Zeit also in das Vergangene zerstört, so wird sie in Nichts zerstört. Und wenn sie aus dem Künftigen entsteht, so entsteht sie aus einem Undinge; denn keines von beyden existirt. Es ist aber ungereimt, daß etwas aus einem Undinge entstehe, und in Nichts untergehe. Also ist die Zeit nicht entstanden und nicht zerstörbar. Ist sie aber weder unentstanden und unzerstörbar, noch entstanden und zerstörbar, so existirt sie überhaupt nicht. 149. Dazu kommt, daß, weil alles, was geschieht, in der Zeit zu geschehen scheint, die Zeit selbst, wenn sie entsteht, in der Zeit entstehen muß. Sie entsteht also entweder selbst in sich selbst, oder als ein Anderes in einem Andern. Entsteht sie selbst in sich selbst, so wird sie zugleich existiren und nicht existiren. Denn weil dasjenige, worin etwas entsteht, vor demjenigen existiren muß, was in ihm entstehen soll; so existirt die Zeit, die in sich selbst entsteht, soferne sie entsteht, noch nicht; gleichwohl existirt sie schon, soferne sie in sich selbst entsteht. Sie kann also nicht in sich selbst entstehen. 150. Aber auch als ein Anderes kann sie nicht in einem Andern entstehn. Denn wenn

das Gegenwärtige in dem Künftigen entsteht, so wird das Künftige gegenwärtig seyn, und wenn es in dem Vergangenen entsteht, so ist das Vergangene gegenwärtig. Eben das gilt auch von allen übrigen Zeiten. Also kann die Zeit auch nicht als ein Anderes in einem Andern entstehn. Entsteht sie nun weder selbst in sich selbst, noch als ein Anderes in einem Andern, so ist die Zeit überhaupt nichts Entstandenes. Es ist aber schon gezeigt worden, daß sie auch nichts Unentstandenes sey. Da sie folglich weder entstanden, noch unentstanden ist, so existirt sie gar nicht. Denn alle existirende Dinge müssen nothwendig entweder entstanden oder unentstanden seyn.

Neunzehntes Capitel.

Von der Zahl.

151. Da es scheint, daß die Zeit nicht ohne Rücksicht auf die Zahl untersucht werden könne; so wird es nicht unzweckmäßig seyn, auch etwas Weniges über diese zu sagen. Der Gewohnheit zufolge und ohne an irgend ein Dogma zu denken sprechen wir davon, daß wir etwas zählen, und hören von der Zahl als etwas Wirklichem. Aber die Wißbegierde der Dogmatiker nöthigt uns, auch gegen die Wirklichkeit der Zahl zu argumentiren.

152. Zuvörderst behaupten die Pythagoreer, daß die Elemente des Weltalls Zahlen seyen. Denn die Sinnenerscheinungen seyen zusammengesetzt; die

Ele-

Elemente aber müssen einfach seyn. Diese wären also für die Sinne unerkennbar. Von den unerkennbaren Elementen seyen einige körperlich, wie die Dünste und Urstoffe; andere unkörperlich, wie die Formen, Ideen und Zahlen. Die Körper seyen zusammengesetzt, und bestände aus der Länge, Breite, Höhe, und der Kraft des Widerstandes, oder auch der Schwere. Die Elemente seyen also nicht blos für die Sinne unerkennbar, sondern auch unkörperlich. 153. Ja es könne die Zahl auch in jedem unkörperlichen Dinge bemerkt werden; denn es sey entweder Eins, oder Zwey, oder Mehr. Aus allem diesem wurde denn von den Pythagoreern gefolgert, die Zahlen wären den Sinnen unerkennbar und unkörperlich, könnten aber in allen Dingen angetroffen werden. Und zwar nicht die Zahlen schlechthin, sondern die Einheit, und die durch Addition der Einheit entstehende unbestimmte Zweyheit, durch deren Mittheilung alle übrigen Zweyen zu Zweyen würden. 154. Aus diesen bildeten sich weiter die übrigen Zahlen, die bey der Zählung der Dinge bemerkt würden, und die nach der Meynung der Pythagoreer das Weltall ausmachten. Der Punct vertrete die Stelle der Einheit, die Linie die Stelle der Zweyheit; (denn diese befände sich zwischen zwey Puncten); die Fläche die Stelle der Dreyheit; (denn diese soll ein Fluß der Linie in die Breite zu einem andern entgegengesetzten Puncte seyn); der Körper endlich in die Stelle der Vierheit; (denn er entstände aus einer Fläche, die sich zu einem Puncte über ihr in die Höhe erhebe).

155.

155. So entwerfen uns die Pythagoreer ein Bild des Körpers und des ganzen Weltalls, das sie denn auch nach harmonischen Verhältnissen regiert werden lassen, z. B. nach dem harmonischen Verhältnisse Diatessaron (wie 8 zu 6), oder Diapente (wie 9 zu 6), oder Diapason, dem Verhältnisse des Doppelten (wie 12 zu 6). 156. Indem sie dergleichen träumen, behaupten sie auch, daß die Zahl etwas Anderes sey, als die Dinge, die gezählt werden. Wenn das Thier in Beziehung auf sich selbst Eins sey, so wird die Pflanze, weil sie kein Thier ist, nicht Eins seyn. Nun ist aber auch die Pflanze Eins. Also ist das Thier nicht an und für sich Eins, sondern in Beziehung auf Etwas Anders, das besonders in ihm betrachtet wird, woran jedes Ding Theil nimmt, und in Beziehung auf welches es Eins wird. Und wenn die Dinge, die gezählt werden, eine Zahl sind, so würden Menschen, Ochsen und Pferde, die etwa gezählt würden, eine Zahl seyn; es würde dann auch eine weiße, eine schwarze und eine bärtige Zahl geben, wenn man etwa Gegenstände von dieser Beschaffenheit zählte. 157. Dies wäre aber ungereimt. Also ist die Zahl nicht das Ding, das gezählt wird; sondern sie hat eine besondere Existenz außer diesem, nach welcher man sie nur in den Dingen betrachtet, die gezählt werden; und nach welcher sie ein Element ist.

Da also die Pythagoreer auf diese Weise darthun, daß die Zahl nicht mit den Dingen, die gezählt werden, identisch sey; so findet gegen die Zahl

als

als Element folgende Skepsis statt. Wenn die Zahl existirt, so ist sie entweder das Ding, welches gezählt wird, oder sie ist etwas Anderes und von diesem Verschiedenes. Nun sind die Dinge, welche gezählt werden, wie die Pythagoreer dargethan haben, nicht die Zahl; und daß die Zahl auch nichts Wirkliches außer diesen Dingen sey, wollen wir darthun. Die Zahl ist also Nichts. 158. Um aber zu beweisen, daß die Zahl nichts außer den Dingen sey, die gezählt werden, wollen wir uns blos der größern Klarheit wegen auf die Einheit einschränken. Wenn die Einheit etwas an und für sich ist, an welcher jedes Ding, das Eins wird, Theil nehmen muß, um Eins zu werden, so wird jene Einheit entweder Eins seyn, oder soviel, wie Dinge sind, welche an ihr Theil nehmen. Im erstern Falle, nimmt alsdenn jedes Ding, das an ihr Theil nehmen soll, an der ganzen Einheit Theil; oder nur an einem Theile derselben? Denn soll z. B. Ein Mensch die ganze Einheit einnehmen, so wird es keine Einheit weiter geben, an welcher Ein Pferd, oder Ein Hund, oder irgend ein anderes Ding Theil nehmen könnte, das wir Eins nennen. 159. Denn man denke sich eine Menge nackter Menschen; wenn nur Ein Kleid da ist, und Einer dasselbe angezogen hat, so werden die übrigen nackt und unbekleidet bleiben. Nimmt aber jedes Ding, das wir Eins nennen, nur an einem Theile der Einheit Antheil, so wird erstlich die Einheit einen Theil enthalten, und folglich auch unendlich viel Theile, in welche sie getheilt werden könnte;

was

behaupten, daß die Zahl etwas von den Dingen, die gezählt werden, Verschiedenes sey? Denn wenn wir eine Einheit mit einer andern verbinden, so wird den Einheiten entweder Etwas von außen hinzugethan, oder abgenommen; oder weder etwas hinzugethan, noch etwas abgenommen. Allein wenn weder etwas hinzugethan noch abgenommen wird, so kann die Zwey nicht entstehn. Denn die Einheiten, sobald sie von einander abgesondert sind, haben keine Einheit, welche zu jeder derselben besonders hinzukäme. 165. Es wird ihnen auch in jener Verbindung nichts von außen hinzugefügt. Also auch nach der obigen Voraussetzung nichts weggenommen. Folglich kann die Zweyheit keine Verbindung der Einheit mit der Einheit seyn, weil weder irgend ein Hinzuthun noch ein Abnehmen von außen statt findet. Fände ein Abnehmen statt, so würde nicht nur keine Zweyheit entstehen, sondern auch die Einheiten selbst würden vermindert werden. Würde aber die Zweyheit von außen hinzugethan, damit aus den Einheiten Zwey würden, so würde die Zahl, die Zwey zu seyn schien, Vier werden, denn zu der einen und der andern Einheit kämen noch die Zwey hinzu. 166. Dasselbe gilt von den übrigen Zahlen, welche durch die Zusammensetzung entstehn sollen. Wenn also weder durch Abnehmen, noch durch Hinzuthun, noch ohne Abnehmen, noch ohne Hinzuthun jene Zahlen entstehn, die aus den einfachern zusammengesetzt seyn sollen, so kann es gar keine Erzeugung der Zahl geben, welche abgesondert für sich existiren, und in den Dingen,

gen, welche gezählt werden, enthalten seyn soll. Gleichwohl behaupten die Dogmatiker selbst, daß die zusammengesetzten Zahlen erzeugt werden, indem sie lehren, daß dieselben aus verbundenen einfachen Zahlen entständen, z. B. aus der Einheit und der unbestimmten Zweyheit. Die Zahl existirt also nicht besonders für sich. 167. Kann die Zahl weder abgesondert betrachtet werden, noch als in den Dingen existirend, die gezählt werden, so ist die Zahl selbst nach den Behauptungen der Dogmatiker nichts Wirkliches.

Zwanzigstes Capitel.

Von der Moralphilosophie.

168. Noch ist die Moralphilosophie übrig, welche sich mit der Untersuchung der Güter, der Uebel, und der gleichgültigen Dinge zu beschäftigen scheint. Um also auch von dieser, wenigstens nach ihren Hauptmomenten, zu handeln, wollen wir die Existenz der Güter, Uebel und gleichgültigen Dinge etwas genauer untersuchen, nachdem wir vorher die mit diesen verbundenen Begriffe erörtert haben werden.

Ein und zwanzigstes Capitel.

Von den Gütern, den Uebeln, und den gleichgültigen Dingen.

169. Die Stoiker erklären das Gute für das Nützliche oder doch für nicht vom Nützlichen verschieden. Das Nützliche ist ihnen die Tugend oder eine Handlung aus Tugend; nicht vom Nützlichen verschieden aber ist ihnen ein rechtschaffner und menschenfreundlicher Mann. Denn die Tugend als eine Vorzüglichkeit der Seele von bestimmter Art, und eine edle Handlung als eine Thätigkeit, welche aus Tugend entspringt, sind mit dem Nützlichen schlechthin einerley. Ein rechtschaffner und menschenfreundlicher Mann aber ist nicht von dem Nützlichen verschieden. 170. Ein Theil der Rechtschaffenheit ist die Nützlichkeit, in welcher jeder Vorzug der Seele besteht. Das Ganze aber soll nicht mit seinen Theilen dasselbe seyn; (denn der ganze Mensch ist nicht einerley mit seiner Hand); es ist aber auch nichts außer seinen Theilen für sich Bestehendes; (denn ohne die Theile würde das Ganze gar nicht existiren); daher kann auch das Ganze nicht von seinen Theilen verschieden seyn. Der rechtschaffene Mann ist folglich in Hinsicht auf die Vorzüglichkeit seiner Seele, die in der Nützlichkeit bestehen soll, nicht von dem Nützlichen verschieden.

Zwey und zwanzigstes Capitel.

Von der dreyfachen Bedeutung des Guten.

171. Die Stoiker nehmen deßwegen auch das Gute in einer dreyfachen Bedeutung. Sie erklären dasselbe erstlich für dasjenige, wovon ein Nutzen gewonnen werden kann. Das Gute in dieser Bedeutung ist das Vorzüglichste, die Tugend selbst. In der zweyten Bedeutung ist das Gute dasjenige, was wirklich nützen mag, wie z. B. Handlungen aus Tugend. In der dritten Bedeutung ist es dasjenige, was die Fähigkeit hat, zu nützen. Unter diesen letzten Begriff des Guten gehören die Tugend, eine Handlung aus Tugend, ein rechtschaffener menschenfreundlicher Mann, die Götter und die guten Dämonen. Die erste Bedeutung des Guten ist also in der zweyten enthalten, und beyde wiederum in der dritten. 172. Nach Einigen ist das Gute dasjenige, was um seiner selbst willen zu begehren ist. Nach Andern dasjenige, was die Glückseligkeit befördert, oder dieselbe ergänzt. Die Glückseligkeit aber ist nach den Stoikern ein guter Fortgang der Angelegenheiten des Lebens. So sind nun die Stoischen Bestimmungen des Begriffes vom Guten. 173. Man mag aber annehmen, daß das Gute das Nützliche, oder das um seiner selbst willen Begehrenswerthe, oder das die Glückseligkeit Befördernde sey; so wird doch hierdurch nicht das Wesen des Guten selbst dargestellt, sondern nur eines von seinen zufälligen Merkmalen; was gleichwohl nicht zum Zwecke führt. Ent-

weder kommen die obigen Merkmale dem Guten allein, oder auch andern Dingen zu. Im letztern Falle bezeichnen sie das Gute nicht genau, soferne sie es nicht von andern Dingen unterscheiden; im erstern Falle können wir doch aus ihnen den Begriff des Guten nicht einsehen. 174. Wer noch keinen Begriff von einem Pferde hat, weiß auch nicht, was das Wiehern sey, und kann durch das Merkmal des Wieherns nicht eher zum Begriffe eines Pferdes gelangen, als bis er ein wieherndes Pferd wahrgenommen hat. Fragt also Jemand nach dem Wesen des Guten, weil er dasselbe nicht kennt, so kann er auch die ausschließenden und eigenthümlichen Merkmale desselben nicht einsehen, und durch diese zu einem Begriffe des Guten gelangen. Er müßte vorher die Natur des Guten selbst kennen lernen, und dann erst würde er einsehen können, was nützlich, was um seiner selbst willen zu begehren sey, oder was die Glückseligkeit befördere. 175. Daß die erwähnten Merkmale zur Bestimmung des Begriffes und der Natur des Guten nicht zureichen, beweisen die Raisonnements der Dogmatiker selbst. Daß das Gute Nutzen schaffe, und zu begehren sey, und Glückseligkeit bewirke, geben sie vielleicht alle zu; wenn man sie aber fragt, was denn dasjenige selbst sey, welchem alle jene Merkmale zukommen? so gerathen sie mit einander in den heftigsten Streit; indem Einige dasselbe für die Tugend erklären; Andere für die Wollust; Andere für die Befreyung vom Schmerze; und Andere für noch etwas Anderes. Würde durch die obi-

obigen Definitionen das Wesen des Guten selbst erklärt, so würden sie wahrlich nicht so uneinig unter einander seyn, weil dann doch die Natur des Guten offenbar wäre. 176. So wie nun die angesehensten Dogmatiker über den Begriff des Guten streiten, so streiten sie nicht minder über den Begriff des Uebels Nach Einigen ist das Uebel das Schädliche, oder nicht vom Schädlichen verschieden. Nach Andern ist es dasjenige, was um seiner selbst willen zu fliehen ist. Nach Andern dasjenige, was Unglückseligkeit bewirkt. Da man hierdurch wiederum nicht das Wesen des Uebels, sondern nur ein oder das andere zufällige Merkmal desselben erklärt; so läßt sich die obige Skepsis auch hierauf anwenden.

Drey und zwanzigstes Capitel.

Von dem Gleichgültigen.

177. Auch das Gleichgültige wird von den Stoikern in einer dreyfachen Bedeutung genommen. Erstlich für dasjenige, in Ansehung dessen das Gemüth weder eine Zuneigung, noch eine Abneigung empfindet; z. B. ob die Zahl der Sterne, oder der Haare auf dem Kopfe, gleich oder ungleich sey. Zweytens für dasjenige, in Ansehung dessen das Gemüth zwar eine Zuneigung oder Abneigung empfindet, wo aber diese Neigung in Beziehung auf den individuellen Gegenstand unbestimmt ist, und sich nicht mehr und nicht weniger für diesen, als für irgend ei-

nen andern entscheidet. Drittens soll dasjenige gleichgültig seyn, was weder zur Glückseligkeit, noch zur Unglückseligkeit beyträgt, wie Gesundheit, Reichthum und dergl. Denn dasjenige, was man bald gut, bald schlecht gebrauchen kann, soll, wie sie sagen, das Gleichgültige seyn, worüber in der Moral am meisten von ihnen disputirt werde. 178. Es erhellt aber schon aus unserm Raisonnement über die Güter und Uebel, was von diesem Begriffe des Gleichgültigen zu halten sey; und daher ist auch klar, warum uns keine der vorher erwähnten Behauptungen der Dogmatiker verständlich ist. Es ist indessen ganz begreiflich, wie sie sich bey Gegenständen, die vielleicht in der That gar nicht existiren, haben irren können; denn daß es von Natur gar kein Gut, oder Uebel, oder Gleichgültiges gebe, schließen einige aus folgenden Gründen.

Vier und zwanzigstes Capitel.

Ob es von Natur ein Gut, ein Uebel, und ein Gleichgültiges gebe?

179. Das Feuer, das von Natur erwärmt, scheint Allen erwärmend; der Schnee, der von Natur kältet, scheint Allen kältend zu seyn; und so afficirt jedes Ding, soferne es durch seine Natur afficirt, Alle auf gleiche Weise, welche sich in Ansehung jener Natur auf gleiche Weise verhalten. Hingegen keines von den Dingen, welche Güter heißen, afficirt Alle

auf

auf gleiche Weise als ein Gut, wie wir darthun werden; es giebt also kein Gut von Natur.

Daß aber keines der sogenannten Güter Alle auf gleiche Weise afficire, ist offenbar. 180. Wir wollen nicht einmal Rücksicht nehmen auf den rohen und unwissenden großen Haufen der Menschen, von denen Einige eine feste Gesundheit für ein Gut halten; Andere den Genuß der Wollust; Andere das Schwelgen in Essen und Trinken; Andere das Spiel; Andere den Reichthum, und Andere wohl noch etwas Schlimmeres. Selbst unter den Philosophen nehmen Einige drey Gattungen von Gütern an, z. B. die Peripatetiker. Die Güter beziehen sich theils auf die Seele, wie die Tugenden; theils auf den Körper, wie die Gesundheit und dergl.; theils auf äußere Dinge, wie Freunde, Vermögen, u. s. w. 181. Auch die Stoiker selbst unterscheiden drey Arten von Gütern; einige derselben beziehen sich auf das Gemüth, wie die Tugenden; andere auf äußere Dinge, wie ein rechtschaffner Mensch und ein Freund; andere auf Dinge, die weder das innere noch das äußere Verhältniß des Gemüths angehen, wie ein rechtschaffener Mensch an und für sich selbst betrachtet. Dinge, welche den Körper oder äußere Verhältnisse desselben betreffen, und welche von den Peripatetikern zu den Gütern gerechnet werden, halten sie nicht für Güter. Einige Philosophen nahmen auch die Wollust als ein Gut an, die andere unter die ausgemachten Uebel setzten, so daß Ein Philosoph sogar ausrief: Er wolle lieber rasend werden, als der Wol-

 lust

lust genießen. 182. Wenn also dasjenige, was durch seine Natur afficirt, Alle auf dieselbe Weise afficirt; nun aber von den Dingen, welche für Güter gelten, nicht Alle auf dieselbe Weise afficirt werden; so folgt, daß es kein Gut von Natur gebe.

Denn wir können weder allen angezeigten Meynungen der verschiedenen Partheyen beypflichten wegen ihres Widerstreits; noch irgend einer derselben. Wer behauptete, daß man dieser Parthey beystimmen müsse, jener aber nicht, der würde die Gründe jener wider sich haben, folglich selbst streitende Parthey werden, und gleich den übrigen eines entscheidenden Richters bedürfen, nicht aber selbst entscheiden können. Da es nun weder ein anerkanntes Kriterium des Wahren und Falschen giebt, noch eine gültige Demonstration, (wegen des nicht zu entscheidenden Streites, der auch hierüber obwaltet); so wird er dahin kommen, seinen Beyfall zurückzuhalten, und deßwegen nicht behaupten können, daß es ein Gut von Natur gebe.

183. Ueberdem bringen Einige noch Folgendes vor: Das Gut ist entweder ein Begehren, oder dasjenige selbst, was begehrt wird. Das Begehren an sich selbst kann kein Gut seyn, weil wir sonst nicht den begehrten Gegenstand zu erreichen trachten würden, um nach Erlangung desselben nicht das Vermögen des Begehrens zu verlieren. Z. B. Wäre es ein Gut, einen Trunk zu begehren, so würden wir nie danach streben, den Trunk zu erlangen; denn wenn wir getrunken hätten, würde das Begehren aufhören; eben so beym Hunger, bey der Liebe, und

in

in ähnlichen Fällen. Das Begehren also an und für sich ist kein begehrenswerther Gegenstand, und vielleicht wohl gar etwas lästiges und Beschwerliches. Wen hungert, der sucht Speise zu bekommen, um der Beschwerde des Hungers sich zu entledigen; wer verliebt, wer durstig ist, eben so. 184. Aber auch dasjenige, was begehrt wird, ist an sich selbst kein Gut. Denn es ist entweder außer uns, oder in uns. Ist es außer uns, so erweckt es uns entweder eine angenehme Empfindung, oder sonst einen behaglichen Zustand, oder es afficirt uns gar nicht. Hat es für uns gar nichts Angenehmes, so wird es auch kein Gut für uns seyn; es wird also auch unsere Begierde nicht rege machen, und auf keine Weise selbst begehrenswerth seyn. Erzeugt ein äußeres Object in uns einen behaglichen Zustand, so wird das Object nicht seiner selbst wegen zu begehren seyn, sondern der Empfindung wegen, welche es in uns hervorbringt. 185. Was also um sein selbst willen begehrt werden soll, kann nichts Aeußeres seyn. Es kann aber auch nicht etwas in uns seyn. Denn entweder soll es blos im Körper, oder blos in der Seele, oder in beyden seyn. Ist es blos im Körper, so kann es nicht zu unserer Erkenntniß gelangen, da die Erkenntniß der Seele beygelegt wird. Der Körper an sich selbst soll ja nach der Behauptung der Dogmatiker etwas unvernünftiges seyn. Sollte es sich aber auch bis zur Seele erstrecken, so würde es die mit Annehmlichkeit verbundene Wahrnehmung und Afficirung der Seele seyn, um deren willen es begehrens-

ses aber in Ansehung der sogenannten Uebel nicht der Fall ist; so ist kein Ding von Natur ein Uebel.

191. Es existirt aber auch nicht einmal etwas seiner Natur nach Gleichgültiges, was aus dem Streite erhellt, welcher darüber geführt wird. Die Stoiker z. B. erklären von den gleichgültigen Dingen einige für solche, die einen hinreichenden Werth haben, wie Gesundheit, Reichthum; andere für solche, die keinen hinlänglichen Werth haben, wie Armuth, Krankheit; und noch andere für solchen, denen keines von beyden jener Prädicate zukommt, wie den Finger ausstrecken oder krumm machen. 192. Dagegen giebt es Philosophen, die keines von den gleichgültigen Dingen als vorzüglich oder als verwerflich annehmen; indem jedes gleichgültige Ding nach der Verschiedenheit der Umstände zuweilen vorzüglich, zuweilen verwerflich scheine. Wenn, sagen sie, ein Tyrann den Reichen nachstellt, während die Armen ruhig und im Frieden leben, so wird Jeder lieber arm als reich seyn wollen; und der Reichthum wird folglich alsdenn zu den verwerflichen Dingen gehören. 193. Da also Einige dasselbe gleichgültige Ding ein Gut, Andere ein Uebel nennen, Alle aber es einstimmig für gleichgültig halten würden, wenn es von Natur gleichgültig wäre; so giebt es von Natur nichts Gleichgültiges.

Wollte Jemand auch sagen, die Tapferkeit sey etwas von Natur Begehrenswerthes, weil die Löwen von Natur darnach strebten, so wie die Stiere, und manche Menschen, sogar die Hähne; so würden wir ant-

Kunst aber, sagen sie, sey ein System begriffener und geübter Fertigkeiten. Begriffe würden gebildet durch den edelsten Theil der Seele, die Vernunft. Nun kann gleichwohl nicht eingesehen werden, wie in der Vernunft, (die nach den Stoikern selbst ein Hauch ist), so viel Begriffe aufbewahrt und zusammengesellet werden können, daß eine Kunst daraus entstehe; da doch ein später gebildeter Begriff den frühern verwischt, und der Hauch etwas Fließendes ist, das ganz durch jede Formung eines Begriffes bewegt wird. 189. Die Platonische Behauptung von einem Seelenvermögen, Ideen hervorzubringen, woraus die Existenz eines Guten bewiesen werden soll, von jener aus einem Untheilbaren und Theilbaren, einem Gleichen und Ungleichen wunderbar zusammengesetzten Substanz der Seele; oder auch die Zahlenhypothese, beruhen blos auf philosophischem Wahne. Das Gute kann also auch nicht in der Seele vorhanden seyn. 190. Ist nun aber das Begehren selbst kein Gut; existirt auch kein äußeres Ding, das um seiner selbst willen zu begehren ist; und ist endlich weder im Körper, noch in der Seele das Gute schlechthin befindlich; so giebt es von Natur überhaupt kein Gut, und aus eben den Gründen auch von Natur überhaupt kein Uebel. Denn was Manchen Uebel zu seyn scheinen, denen sind Andere ergeben, als ob es Güter wären, wie dem Muthwillen, der Ungerechtigkeit, dem Geize, der Unmäßigkeit und dergl. Wenn folglich den natürlichen Dingen eigen ist, daß alle von ihnen auf gleiche Weise afficirt werden; dies

ses

heißen Eisen punctiren. 203. Daß Männer Ohrringe tragen, ist bey uns unanständig; bey einigen barbarischen Völkern, wie bey den Syrern, ist es ein Zeichen des Adels; so daß Einige, um dies Zeichen des Adels noch auffallender zu machen, den Knaben die Nase durchbohren, und silberne oder goldene Ringe daran hängen, was bey uns gewiß Niemand thun würde. 204. Eben so würde Niemand bey uns ein buntgefärbtes und bis auf die Füße herabhangendes Gewand anziehen, was doch bey den Persern zum größten Wohlstande gehört. Als beym Dionys, Tyrannen von Sicilien, dem Plato und Aristippus solche Gewänder gereicht wurden, weigerte sich jener, dasselbe anzunehmen, mit den Worten: ich mag kein Weiberkleid tragen, da ich ein Mann bin; dieser hingegen nahm es an und sagte: die Mäßigkeit soll es bewahren, daß es auch in den Bacchanalien nicht verdorben wird. So schien von zwey Philosophen etwas dem Einen schändlich, was dem Andern gar nicht so schien.

205. Unerlaubt ist es bey uns, eine Mutter oder Schwester zu heyrathen; hingegen die Perser (und unter ihnen vorzüglich die Magier, welche die Weisen bey ihnen sind) heyrathen ihre Mütter, so wie die Aegyptier ihre Schwestern, und nach dem Dichter redet Zeus die Here als seine Gemahlinn und Schwester zugleich an. Selbst Zeno von Citium leugnete, daß es durch Vernunft verboten sey, sich mit der Mutter körperlich zu vermischen, so wie Niemand es für verboten halte, irgend einen andern Theil

Theil ihres Körpers mit der Hand zu reiben. Chrysippus setzte in seinem Werke von der Staatsverfassung fest, daß der Vater mit der Tochter, die Mutter mit dem Sohne, der Bruder mit der Schwester Kinder erzeugen könne. Plato wollte vollends eine unbedingte Gemeinschaft der Weiber einführen. Was endlich bey uns gänzlich verabscheuet wird, das Laster der Selbstbefleckung, ward vom Zeno gebilligt und von andern sogar für etwas Gutes gehalten. 207. Ferner: Menschenfleisch essen, ist bey uns unerlaubt; es giebt barbarische Nationen, denen dieses völlig gleichgültig ist. Und wozu erwähne ich noch der Barbaren, da selbst Tydeus das Gehirn seines Feindes verzehrt haben soll, und die Stoiker für eben so wenig vernunftwidrig erklären, daß Jemand sein eigenes Fleisch verzehre, als daß er von fremdem Fleische esse. 208. Den Altar der Götter mit Menschenblute beflecken, ist bey den meisten Völkern und auch bey uns ein Frevel. Die Lacedämonier hingegen werden am Altare der Artemis Orthosia auf's heftigste gegeißelt, damit recht viel Blut auf den Altar der Göttinn herabfließe. Ja dem Saturn werden Menschen geopfert, so wie die Scythen der Artemis die Fremdlinge opfern. Wir aber glauben, daß die Tempel durch menschliches Blut entweiht werden. 209. Bey uns verordnet ferner das Gesetz eine Strafe gegen die Ehebrecher, anstatt daß es bey andern Völkern gleichgültig ist, sich auch mit fremden Weibern zu vermischen, und einige Philosophen es ebenfalls für gleichgültig erklären. 210. Bey uns sind die

Kinder durch das Gesetz genöthigt, für den Unterhalt ihrer Eltern zu sorgen: hingegen die Scythen tödten diejenigen, die über sechszig Jahre alt geworden sind. Dies letztere kann um so weniger seltsam scheinen, da Saturn mit der Sichel die Schaamtheile des Vaters abschnitt; Jupiter wieder den Saturn in den Tartarus herabstürzte; Minerva nebst der Juno und dem Neptun den Vater der Götter in Fesseln zu legen wagten; und Saturn seine eigenen Kinder zu verzehren beschlossen hatte. 211. Nach einem Gesetze des Solon war es einem Jeden erlaubt, seinen Sohn zu tödten. Bey uns aber ist dieses durch die Gesetze verboten. Die römischen Gesetzgeber verordneten, daß die Kinder in der Gewalt der Väter und Sclaven derselben seyn, daß nicht sie, sondern die Väter Herrn ihrer Güter seyn sollten, so lange bis sie eben so die Freyheit erlangt hätten, wie die für Geld gekauften Sclaven; andere hingegen haben diese Sitte als tyrannisch verworfen. 212. Das Gesetz befiehlt ferner, den Mörder zu tödten; den Fechtern, wenn sie ihre Kampfgegner ermordet haben, werden oft noch Ehrenbezeugungen erwiesen. Das Gesetz verbietet, freye Menschen zu schlagen; dennoch schlagen Athleten die freye Menschen, schlagen sie wohl gar todt, und bekommen dafür Belobungen und Siegeskränze. 213. Bey uns befiehlt das Gesetz, daß Jeder nur Ein Weib haben solle; bey den Thraziern und Getulern (einem libyschen Volke) hat Jeder viele. 214. Räuberey ist bey uns den Gesetzen zuwider, und wird für ein Verbrechen gehalten;

199. Bey uns ist es schändlich und wird für ein Verbrechen angesehen, Knabenliebe zu treiben; bey den Germanen soll es nicht schändlich, sondern eine herkömmliche Sitte seyn. Auch die Thebaner sollen es ehedem nicht für schändlich gehalten haben, und Merion von Kreta soll den Namen bekommen haben, um damit die Kretensische Sitte ausdrücklich zu bezeichnen. Auch die zärtliche Liebe des Achilles gegen den Patroklus wollen Einige hierauf zurückführen. Und warum sollte dieses irgend seltsam scheinen, da auch die cynischen Philosophen, Zeno von Cittium, Kleanth und Chrysipp es für gleichgültig erklären? Oeffentlich einem Weibe beyzuwohnen scheint bey uns schändlich; bey einigen Indianischen Stämmen scheint es nicht so; die Männer vermischen sich mit den Weibern ohne alle Rücksicht, wie es auch Krates, der Philosoph, gethan haben soll.

201. Daß die Weiber ihren Körper Preis geben, ist bey uns schimpflich und schändlich; bey vielen Aegyptiern gereicht es zur Ehre. Diejenigen Weiber, welche von den Meisten umarmt werden, tragen Spangen um die Füße, als Schmuck und Ehrenzeichen. Auch die Mädchen sammeln sich durch dies Gewerbe vor der Hochzeit einen Brautschatz, mit welchem sie heyrathen. Wir haben sogar Stoiker gehört, die behaupteten, es sey nicht durch Vernunft verboten, einer Metze beyzuwohnen, oder vom Hurenlohne zu leben. 202. Gebrandmarkt zu seyn, ist bey uns schändlich, und macht ehrlos; dahingegen viele Aegyptier und die Sarmaten ihre Kinder zur Zierde mit

hei-

Den ungern ich im Gebüsch zurückließ,
Da ich dem Tod' entfloh —

217. Die Amazonen, wenn sie Knaben gebahren, machten dieselben hinkend, damit sie zu tapfern männlichen Thaten unfähig würden; sie selbst bildeten sich zu Kriegerinnen; anstatt daß bey uns gerade das Gegentheil für natürlich und schicklich gehalten wird. Der Mutter der Götter dürfen nur Verschnittene dienen; sie würde doch als Göttin dieses nicht zulassen, wenn es von Natur etwas Böses wäre, der Männlichkeit beraubt zu seyn. 218. Eben so ist man auch über die Begriffe der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, und das Edle, was mit der Tapferkeit verbunden ist, sehr streitig.

Nicht minder herrschen verschiedene und sich widersprechende Meynungen in Beziehung auf die Religion und die Götter. Denn die meisten Philosophen behaupten zwar, daß Götter existiren; einige aber behaupten, daß es keine gebe, wie Diagoras von Melos, Theodorus, und Kritias der Athener. Von denen, welche Götter annehmen, verehren einige die vaterländischen Götter; andere solche, wie sie die dogmatischen Partheyen der Philosophen sich vorstellen. So erklärte Aristoteles die Gottheit für unkörperlich und für das Höchste Ueberhimmlische, die Stoiker erklärten sie für den alle, auch die häßlichsten, Dinge durchdringenden Weltgeist; Epikur gab ihr die menschliche Gestalt; nach dem Xenophanes sollte sie eine empfindungslose Kugel seyn. 219. Ferner [illegible] einige der Gottheit die Regierung unserer

An-

Angelegenheiten zu; andere leugneten dieselbe. Was selig und unvergänglich ist, sagte Epikur, kann weder selbst Geschäfte haben, noch andern verursachen. Daher glauben auch im gemeinen Leben einige nur Einen Gott; andere glauben viel Götter, und von verschiedenen Gestalten; so daß sie auf die Meynungen der Aegyptier verfallen, die den Göttern Gestalten eines Hundes und Geyers andichten, und Stiere und Krokodile, und wer weiß was alles, als Götter verehren. 220. Dieselbe Verschiedenheit der Meynungen findet sich in Ansehung alles dessen, was die Verehrung der Götter und die Religionsgebräuche angeht. Was in einigen Tempeln der Religion gemäß ist, läuft in andern der Religion zuwider. Das würde man doch nie geglaubt haben, wenn es etwas von Natur Religiöses und Irreligiöses gäbe. Dem Serapis z. B. würde niemals Jemand ein Schwein geopfert haben; hingegen dem Herkules und Aeskulap wird es geopfert. Der Isis ein Schaaf zu opfern, hält man für frevelhaft; hingegen der sogenannten Mutter der Götter und andern Gottheiten wird es geschlachtet. 221. Dem Saturn opfert man einen Menschen, was doch die meisten Menschen für irreligiös halten. Zu Alexandria werden dem Horus Katzen und der Thetis Heuschrecken geopfert, was bey uns Niemand thun würde. Das Opfer eines Pferdes ist dem Neptun wohlgefällig; hingegen dem Apoll, vorzüglich dem Didymäischen, ist dieses Thier verhaßt. Der Diana Ziegen zu opfern, ist religiös; nicht aber, dem Aeskulap. 222. Noch viel andere

hierher gehörige Beyspiele könnte ich anführen, die ich aber der Kürze wegen übergehe. Gäbe es nun von Natur ein religiöses und irreligiöses Opfer, so würde bey allen dieselbe Meynung hierüber obwalten. Etwas Aehnliches werden wir bey der Lebensart bemerken, welche die Menschen zur Verehrung der Götter mit großer Religiösität beobachten. 223. Ein Jude oder ein ägyptischer Priester würde lieber sterben, als Schweinfleisch essen. Dagegen hält der Libyer es für abscheulich, Schaaffleisch nur zu kosten. Bey einigen syrischen Völkerschaften ist es irreligiös, eine Taube; bey andern, das Fleisch der Opferthiere zu verzehren. In einigen Tempeln ist es der Religion gemäß, Fische zu essen; in andern ist es der Religion zuwider. Auch unter denjenigen Aegyptiern, die für Weise gelten, halten es einige für unheilig, den Kopf eines Thieres; andere, die Schulter; andere, den Fuß; noch andere, ich weiß nicht welches Glied, zu verzehren. 224. Keiner von denen, die dem Dienste des Jupiter Kasius bey Pelusium gewidmet sind, würde Zwiebeln essen; so wie auch kein Priester der libyschen Venus jemals Knoblauch in den Mund nehmen würde. In manchen Tempeln enthalten sich die Priester der Mentha, in andern des Hedyosmus, in andern des Eppich. Einige würden lieber die Köpfe ihrer Väter, als Bohnen, essen; anstatt daß bey andern dies alles gleichgültig ist. 225. Das Fleisch von Hunden zu essen, halten wir für anstößig; was hingegen einige thracische Völker sollen, und vielleicht auch bey den Griechen ge-

wöhn-

wöhnlich war, da Diokles, der aus dem Geschlechte der Asklepiaden abstammte, gewissen Kranken das Fleisch von jungen Hunden zu geben empfiehlt. Einige essen sogar, wie ich gesagt habe, Menschenfleisch, ohne Arg daraus zu haben, was uns abscheulich scheint. 226. Wäre es nun durch die Natur bestimmt, wie die Götter heilig verehrt würden, und was dagegen irreligiös sey; so würden alle auf gleiche Weise hierüber urtheilen.

Auch von den Gebräuchen den Verstorbenen zu Ehren läßt sich dasselbe anmerken. Einige Völker verscharren die ganzen Leichname der Verstorbenen unter die Erde, und halten es für anstößig, sie der Sonne zu zeigen. Die Aegyptier hingegen nehmen die Eingeweide aus den Leichnamen heraus, balsamiren dieselben und behalten sie bey sich über der Erde. 227. Unter den Aethiopiern werfen die Ichthyophagen die Leichname in's Wasser den Fischen zur Speise; die Hyrkanier werfen sie den Hunden vor, um sie zu fressen; und einige Indische Völker den Raubvögeln. Bey den Troglodyten soll es Sitte seyn, daß sie den Verstorbenen auf einen Hügel bringen, hernach den Kopf desselben mit den Füßen zusammenbinden, Steine mit Gelächter auf ihn werfen, und wenn er mit Steinen ganz bedeckt ist, ihn verlassen. 228. Einige barbarische Völker opfern diejenigen, die über sechszig Jahre alt geworden sind, und verzehren sie hernach; diejenigen aber, welche in der Jugend sterben, werden von ihnen begraben. Andere Völker verbrennen die Todten, und zwar sammeln sie entweder die

[illegible] und verwahren sie sorgfältig, oder sie über-
[illegible] gleichgültig der Zerstörung. Von
[illegible] erzählt man, daß sie die Leichname auf-
[illegible], mit Steinen bedecken, und hernach mit
[illegible] bewerfen. Bey andern aber sehen wir
[illegible], mit welchem Trauerpomp sie die Todten be-
[illegible].

229. Ja auch den Tod selbst halten Einige für etwas Schreckliches, das man fliehen müsse; andere aber denken darüber nicht so. Euripides sagt:

> Wer weiß denn, ob dieses Leben nicht
> Sterben sey;
> Das Sterben aber in der Unterwelt für Le-
> ben gilt?

Epikur erklärte: der Tod gehe uns nichts an; denn was aufgelöst sey, habe keine Empfindung; und was keine Empfindung habe, sey für uns gleichgültig. Dies wird auch so ausgedrückt: Wenn wir aus Seele und Körper zusammengesetzt sind; der Tod aber eine Trennung der Seele und des Körpers ist; so findet der Tod nicht statt, indem wir existiren; (denn da werden wir nicht aufgelöst); wenn aber der Tod statt findet, existiren wir nicht mehr. Sobald jene Verbindung der Seele und des Körpers aufhört, hört auch unsere wirkliche Existenz auf. 230. Heraklit meynte, daß in uns Leben und Tod zugleich wären; daß wir stürben, indem wir lebten, und lebten, indem wir stürben; denn indem wir lebten, seyen unsere Seelen gestorben und in uns begraben; wenn wir

aber

aber stürben, erwachten und lebten die Seelen von neuem. Manche glauben auch, daß der Tod dem Leben vorzuziehen sey; dahin gehört der Gedanke des Euripides:

Betrauern sollten wir in fey'rlicher Versammlung
Den Neugebohrnen, der so vielen Uebeln naht;
Doch den Gestorbenen, der die Leiden überstanden,
Ihn sollten wir bestatten mit frohem Lobgesang.

231. In eben dem Geiste ist auch Folgendes gesagt:

Gar nicht gebohren werden, es wäre der Sterblichen Bestes,
Nicht zu erblicken der Sonn' alles erleuchtenden Strahl;
Oder gleich nach der Geburt zu des Orkus Thoren zu wallen,
Und zu liegen daheim hoch mit Erde bedeckt.

Bekannt ist die Geschichte des Kleobis und Biton, die Herodot in der Erzählung von der Priesterinn aus Argos erwähnt. Auch sollen bey einigen thraeischen Völkern, wenn Kinder gebohren werden, die Umstehenden dieselben wegen ihrer Geburt beweinen. Also kann weder der Tod zu den Dingen gerechnet werden, die von Natur fürchterlich, noch das Leben zu denen, die von Natur gut sind, und nichts von

allem zuvor erwähnten ist von Natur so oder so beschaffen; sondern Alles beruht auf der Meynung, und ist nur in gewissen Beziehungen so.

233. Dasselbe Raisonnement kann aber Jeder auch auf alle andere Dinge anwenden, die ich hier der Kürze wegen nicht berührt habe. Sollte sich bey diesen und jenen Dingen nicht gleich eine Verschiedenheit entdecken lassen, so muß man antworten: es könne doch seyn, daß bey uns unbekannten Völkern hierüber ein Streit obwalte. 234. Gesetzt, z. B. wir wüßten nicht, daß es bey den Aegyptiern gewöhnlich sey, die Schwester zu heirathen; so würden wir fälschlich behaupten, es sey bey allen Völkern angenommen, daß man die Schwester nicht heirathen dürfe. So dürfen wir auch bey Dingen, in Ansehung deren wir keine Verschiedenheit der Vorstellungsarten und Gebräuche bemerken, die Existenz derselben nicht schlechthin ableugnen; da es, wie ich gesagt habe, seyn kann, daß jene unter uns unbekannten Nationen statt findet.

235. Der Skeptiker also, da er eine so große Verschiedenheit der Vorstellungsarten von denselben Gegenständen wahrnimmt, hält darüber, was von Natur ein Gut oder ein Uebel sey, was man thun solle und was nicht, seine Entscheidung zurück, und entfernt sich hierin gänzlich von der Anmaaßung der Dogmatiker; folgt aber übrigens, ohne zu dogmatisiren, der Gewohnheit des gemeinen Lebens. Daher afficiren ihn alle die Gegenstände gar nicht, die von der Meynung abhangen; und bey denen, welche

anzuerkennen er sich nothwendig gezwungen fühlt, ist seine Afficirung nur mäßig. 236. Denn als Mensch, der ein empfindendes Wesen ist, leidet er zwar; da er aber die Meynung nicht annimmt, daß das, was er leidet, von Natur ein Uebel sey, so ist auch seine Empfindung gemäßigt; weil eine solche Meynung noch schlimmer ist, als das Leiden selbst; so daß zuweilen diejenigen, denen irgend ein Glied abgenommen wird, oder welche ähnliche Schmerzen leiden, dies geduldig ertragen; da hingegen die Umstehenden, weil sie die Meynung hegen, die Operation sey ein großes Uebel, ohnmächtig werden. 237. Wer sich überredet hat, etwas sey von Natur ein Gut oder ein Uebel; oder etwas solle schlechthin gethan oder nicht gethan werden; der wird mannichfaltig beunruhigt. Begegnet ihm, was er für wirkliche und natürliche Uebel hält, so glaubt er sich gestraft; und hat er die Dinge erlangt, die ihm Güter scheinen, so geräth er bald durch die ausgelassene Freude und durch Uebermuth, bald durch die Furcht, jene Güter zu verlieren, und auf's neue zu erfahren, was er für ein Uebel von Natur ansieht, in nicht geringe Gemüthsunruhe. 238. Denen, die behaupten, daß Güter nicht verloren werden können, legen wir durch die Zweifel, die aus der Verschiedenheit ihrer Meynungen entspringen, ein Stillschweigen auf. Und so schließen wir: Wenn dasjenige, was ein Uebel bewirkt, selbst ein Uebel und zu fliehen ist; die Meynung aber, welche Jemand hegt, gewisse Dinge seyen von Natur Güter, und andere seyen Uebel,

Ge-

Gemüthsunruhe erregt; daß die Meynung, etwas sey von Natur ein Gut oder ein Uebel, selbst ein Uebel sey, welches man fliehen müsse. Dies mag für itzt über die Güter, die Uebel, und die gleichgültigen Dinge, hinreichend seyn.

Sechs und zwanzigstes Capitel.

Ob es eine Wissenschaft des Lebens gebe?

239. Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß auch keine Wissenschaft des Lebens existire. Wenn es eine solche Wissenschaft giebt, so muß sie die Untersuchung der Güter, Uebel, und gleichgültigen Dinge zum Gegenstande haben; da es nun aber dergleichen nirgend giebt; so kann es auch keine Wissenschaft des Lebens geben. Ueberdem, da die Dogmatiker gar nicht einstimmig Eine und dieselbe Wissenschaft des Lebens anerkennen, sondern jeder eine andere aufstellt, so läßt sich das skeptische Argument aus der Verschiedenheit der Meynungen gegen sie anwenden, das ich bey der Lehre vom Guten gebraucht habe. 240. Angenommen aber auch, daß Alle einstimmig behaupteten, es gäbe Eine Wissenschaft des Lebens, z. B. jene berühmte Lebensklugheit, von welcher die Stoiker träumen, die aber mehrern Einwürfen ausgesetzt ist, als die übrigen; so würden nichts desto weniger Ungereimtheiten herauskommen. Denn da die Klugheit eine Tugend ist, und blos der Weise die Tugend besitzt; die Stoiker aber keine

Weise

Weise sind; so werden sie auch die Lebensklugheit nicht besitzen. 241. Und überhaupt, da eine solche Wissenschaft, wie sie vorgeben, nicht existiren kann; so wird auch keine Wissenschaft des Lebens existiren, wenn wir ihre eigenen Behauptungen verfolgen. Eine Wissenschaft, sagen sie, ist ein System von begriffenen Vorstellungen. Eine begriffene Vorstellung aber findet statt, wenn Jemand der begreifenden Vorstellung beypflichtet. Nun läßt sich aber die begreifende Vorstellung nicht auffinden; denn nicht jede Vorstellung ist begreifend, und welche unter den Vorstellungen die begreifende sey, ist nicht zu unterscheiden. Wir können nicht mit jeder Vorstellung schlechthin beurtheilen, welche die begreifende sey, und welche es nicht sey; und da wir also die begreifende Vorstellung vermissen, um zu unterscheiden, welches die begreifende Vorstellung sey, so werden wir in's Unendliche zurückgetrieben; indem immer eine andere begreifende Vorstellung gefordert wird, um zu unterscheiden, welches die angenommene begreifende Vorstellung sey. 242. Die Stoiker raisonniren demnach nicht richtig, wenn sie uns einen solchen Begriff der begreifenden Vorstellung vorlegen. Sie erklären die begreifende Vorstellung für diejenige, welche von einem Dinge entstanden ist; das Ding aber soll dasjenige seyn, was die begreifende Vorstellung erregen kann; und so gerathen sie in den Fehler der Cirkelerklärung. Muß also, damit es irgend eine Wissenschaft des Lebens gebe, vorher eine Wissenschaft überhaupt existiren; und damit es eine Wissenschaft überhaupt

gebe,

habe, woher ein Begriff da seyn: und damit es zu dem Begriff gehe, vorher der Beyfall, wenn wir der begreifenden Vorstellung beypflichten. [illegible] kann aber die begreifende Vorstellung nicht gefunden werden; so läßt sich auch die sogenannte Wissenschaft des Lebens nicht finden. 243. Ferner wird angeführt: Jede Kunst scheint in den Werken, die eigentlich von ihr bewirkt werden, enthalten zu seyn. Es giebt aber kein eigenthümliches Werk der Kunst, welche das Leben angeht. Denn was Jemand ein Werk derselben nennen könnte, das trifft man auch oft bey dem rohen und unerfahrnen Haufen an, wie z. B. die Eltern zu ehren, ein Depositum zurückzugeben, und alles Uebrige. Es giebt also keine Kunst oder Wissenschaft des Lebens. Auch daraus, daß ein Kluger etwas vermöge seiner Klugheit zu sagen oder zu thun scheine, wie einige behaupten, werden wir nicht einsehen, was das Werk der Klugheit sey? 244. Denn die Klugheit an sich selbst ist etwas Unbegreifliches, da sie weder schlechthin an und für sich selbst, noch in ihren Werken erscheint; weil ihr diese auch mit dem unwissenden großen Haufen gemein sind. Die Behauptung aber, daß wir aus der beständigen Angemessenheit der Handlungen diejenigen kennen lernten, welche die Wissenschaft des Lebens besäßen, können nur solche äußern, welche die menschliche Natur über sich selbst hinaus erhöhen, und mehr wünschen, was seyn sollte, als sagen, was wirklich ist.

245. Es ist noch übrig, aus einander zu setzen, inwiefern die Wissenschaft des Lebens in den Werken, welche die Dogmatiker in ihren Schriften ihr beylegen, enthalten sey. Da diese zahlreich und einander ähnlich sind, so will ich nur wenige als Beyspiele anführen. Selbst der Stifter der Stoischen Parthey, Zeno, sagt in seinen Diatriben über die Erziehung der Kinder unter andern auch: Man dürfe auf gleiche Weise die Geliebten wie die Ungeliebten, die Jünglinge wie die Mädchen, zur Wohllust gebrauchen; was in Ansehung der einen gezieme, gezieme auch in Ansehung der andern. 246. Ebenderselbe, da wo er von der Jokaste und dem Oedip spricht, sagt über das Verhältniß der Kinder gegen die Eltern: Es sey darinn gar nichts Frevelhaftes, daß Oedip seine Mutter berührt habe. Wenn Jemand einen Kranken an einem andern Theile des Körpers mit der Hand reiben, und ihm dadurch Hülfe verschaffe, so finde man darinn nichts Schändliches; ob es also schändlich sey, wenn ebenderselbe die Geburtstheile reibe, dadurch gewisse Beschwerden abhelfe, Vergnügen verursache, und einer Mutter edle Kinder erzeuge? Diesem stimmt Chrysippus in seinem Werke über die Staatsverfassung bey: Es scheint mir, daß dieses auch so eingerichtet werden muß, wie es noch itzt bey einigen Völkern nicht üble Sitte ist, daß der Sohn mit der Mutter, der Vater mit der Tochter, der Bruder mit der Schwester, Kinder erzeuge. 247. Ja in demselben Werke empfiehlt

Gemüthsunruhe erregt; daß die Meynung, etwas sey von Natur ein Gut oder ein Uebel, selbst ein Uebel sey, welches man fliehen müsse. Dies mag für itzt über die Güter, die Uebel, und die gleichgültigen Dinge, hinreichend seyn.

Sechs und zwanzigstes Capitel.

Ob es eine Wissenschaft des Lebens gebe?

239. Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß auch keine Wissenschaft des Lebens existire. Wenn es eine solche Wissenschaft giebt, so muß sie die Untersuchung der Güter, Uebel, und gleichgültigen Dinge zum Gegenstande haben; da es nun aber dergleichen nirgend giebt; so kann es auch keine Wissenschaft des Lebens geben. Ueberdem, da die Dogmatiker gar nicht einstimmig Eine und dieselbe Wissenschaft des Lebens anerkennen, sondern jeder eine andere aufstellt, so läßt sich das skeptische Argument aus der Verschiedenheit der Meynungen gegen sie anwenden, das ich bey der Lehre vom Guten gebraucht habe. 240. Angenommen aber auch, daß Alle einstimmig behaupteten, es gäbe Eine Wissenschaft des Lebens, z. B. jene berühmte Lebensklugheit, von welcher die Stoiker träumen, die aber mehrern Einwürfen ausgesetzt ist, als die übrigen; so würden nichts desto weniger Ungereimtheiten herauskommen. Denn da die Klugheit eine Tugend ist, und blos der Weise die Tugend besitzt; die Stoiker aber keine

Weise

senschaft des Lebens eigenthümliches Werk wahrgenommen; so läßt sich diese auch nicht begreifen. Folglich kann man nicht einmal von ihr behaupten, daß sie existire.

Sieben und zwanzigstes Capitel.

Ob sich bey den Menschen eine Wissenschaft des Lebens bilde?

250. Soll sich bey den Menschen eine Wissenschaft des Lebens bilden, so entsteht sie in ihnen entweder von Natur, oder durch Unterricht und Studium. Entstände die Wissenschaft des Lebens bey den Menschen von Natur, so müßte sie sich entweder in ihnen bilden, soferne sie Menschen sind, oder soferne sie es nicht sind. Soferne sie nicht Menschen sind, kann sie sich nicht bilden, eben weil sie nicht Menschen sind. Bildet sie sich aber, soferne sie Menschen sind, müßte die Lebensweißheit in allen Menschen sich finden, so daß Alle klug, tugendhaft und weise wären. 251. Man sagt aber, daß die meisten Menschen böse sind. Also kann die Wissenschaft des Lebens von Natur in den Menschen auch nicht entstehen, soferne sie Menschen sind; und folglich kann sie überhaupt nicht von Natur in den Menschen entstehn. Dazu kommt, daß, da eine Wissenschaft oder Kunst aus in Ausübung gebrachten Begriffen bestehen soll, alle Wissenschaften und Künste, mithin auch die Wissenschaft, von welcher hier die Rede ist, nach der

Behauptung der Dogmatiker selbst, nur durch Erfahrung und Unterricht erworben werden können.

Acht und zwanzigstes Capitel.

Ob die Wissenschaft des Lebens gelehrt werden könne?

252. Aber auch nicht durch Unterricht und Studium läßt sich die Wissenschaft des Lebens erwerben. Denn damit diese statt finden können, muß nothwendig und unbezweifelt dreyerley vorausgesetzt werden: ein Gegenstand, der gelehrt wird; Jemand, welcher lehrt; und Jemand, welcher den Unterricht empfängt. Es existirt aber von diesem allem nichts, und also existirt auch kein Unterricht.

Neun und zwanzigstes Capitel.

Ob es Etwas gebe, das gelehrt werden könne?

253. Alles, was gelehrt wird, ist entweder wahr oder falsch. Ist es falsch, so kann es durchaus nicht gelehrt werden; denn man leugnet ja, daß das Falsche existire, und was nicht existirt, kann nicht gelehrt werden. Aber auch wenn es wahr seyn soll, läßt es sich nicht lehren. Wir haben oben, wo wir vom Kriterium des Wahren sprachen, gezeigt, daß es kein Wahres gebe. Wenn also weder das Falsche, noch das Wahre, gelehrt wird; außerdem aber nichts vorhanden ist, was Gegenstand des Unterricht-

zerrichtes seyn könnte; (denn Niemand wird behaupten, daß er blos das lehre, was bezweifelt werde); so wird überall nichts gelehrt. 254. Ferner der Gegenstand, welcher gelehrt wird, ist für die Sinne entweder evident, oder dunkel. Ist er evident, so wird es nicht nöthig seyn, ihn zu lehren; denn was evident ist, ist auf gleiche Weise Allen evident. Ist er aber dunkel, so kann er deßwegen nicht gelehrt werden, weil dunkle Gegenstände, wie wir gezeigt haben, bey dem nie zu entscheidenden Streite über dieselben, unbegreiflich sind. Was Jemand nicht begreift, wie könnte er das lehren oder lernen? Kann aber weder das Evidente, noch das Dunkle, gelehrt werden, so wird überall nichts gelehrt. 255. Ferner was gelehrt wird, ist entweder ein Körper, oder unkörperlich; beydes aber, es mag evident seyn, oder dunkel, kann nach der eben vorgebrachten Argumentation nicht gelehrt werden. Es wird also nichts gelehrt. 256. Ferner wird entweder dasjenige gelehrt, was ist, oder dasjenige, was nicht ist. Dasjenige, was nicht ist, wird gewiß nicht gelehrt. Denn wenn dasjenige, was nicht ist, gelehrt würde, so müßte, da sich alle Wissenschaften auf wahre Gegenstände beziehen sollen, das, was nicht ist, wahr seyn. Wäre es aber wahr, so würde es auch existiren; denn das Wahre soll dasjenige seyn, was ist, und wird einem Andern entgegengesetzt. Nun ist es ungereimt, daß etwas existiren soll, was nicht ist. Also wird auch dasjenige, was nicht ist, nicht gelehrt. 257. Aber auch das, was ist, kann nicht gelehrt werden. Denn

wenn es gelehrt wird, so wird es entweder gelehrt, soferne es Etwas ist, oder soferne es Etwas Anderes ist. Soll es gelehrt werden, soferne es Etwas ist, wird es zu den wirklich vorhandnen Dingen gehören, und deßwegen nicht erst gelehrt werden müssen. Eine Wissenschaft muß sich auf unbezweifelte Gegenstände beziehen, und von denen wir noch nicht unterrichtet sind. Das, was ist, ist also nicht lehrbar, soferne es ist. 258. Das, was ist, ist aber auch nicht lehrbar, soferne es Etwas Anderes ist. Denn das, was ist, hat kein anderes Accidens, das nicht wäre. Wird also das, was ist, nicht gelehrt, soferne es ist, so kann es auch nicht gelehrt werden, soferne es Etwas Anderes ist. Denn Alles, was Accidens desselben seyn mag, ist. Ohnehin das Seyende, was gelehrt werden soll, mag evident seyn, oder dunkel, so wird es doch aus den vorher erwähnten Gründen nicht lehrbar seyn. Wenn demnach weder das, was ist, gelehrt wird, noch das, was nicht ist, so wird überall nichts gelehrt.

Dreyßigstes Capitel.

Ob es einen Lehrenden und einen Lernenden gebe?

259. Läßt sich die Existenz eines Gegenstandes des Unterrichts nicht darthun, so fällt damit auch die Existenz eines Lehrers und Lernenden weg; inzwischen wollen wir doch noch besonders die Zweifelsgründe dagegen vortragen. Entweder lehrt der Gelehrte den Gelehrten; oder der Ungelehrte den Ungelehrten; oder der

der Ungelehrte den Gelehrten; oder der Gelehrte den Ungelehrten. Der Gelehrte unterrichtet den Gelehrten gewiß nicht; denn keiner von beyden, soferne er ein Gelehrter ist, bedarf des Unterrichts. Auch der Ungelehrte kann den Ungelehrten eben so wenig unterrichten, wie ein Blinder den andern leiten kann. Daß der Ungelehrte den Gelehrten unterrichtete, würde im höchsten Grade lächerlich seyn. 260. Also bleibt übrig, daß der Gelehrte den Ungelehrten unterrichtete, was aber auch nicht geschehen kann. Denn es kann überhaupt keinen Gelehrten geben, weil weder Jemand von Natur als Gelehrter gebohren, noch aus einem Ungelehrten ein Gelehrter wird. Denn entweder muß eine einzige Kunstvorschrift, ein einziger Begriff, Jemanden, der sonst unwissend ist, zum Künstler und Gelehrten machen, oder er wird es niemals. 261. Macht aber ein einziger Begriff den Unwissenden zum Gelehrten, so können wir erstlich einwenden, daß alsdenn eine Wissenschaft nicht aus mehr Begriffen bestehe. Denn Jemand, der auch gar nichts wüßte, würde doch ein Gelehrter genannt werden können, sobald er nur von einem einzigen Lehrsatze unterrichtet wäre. Hernach wenn Jemand sagte, daß derjenige, der einige Sätze der Wissenschaft gefaßt habe, aber noch eines bedürfe und deßhalb der Wissenschaft unkundig sey, wenn er jenen Einen Satz zulerne, durch den Begriff dieses Einen Satzes aus einem Unwissenden ein Gelehrter werde; so würde dies dennoch eine nichtige Behauptung seyn. 262. Denn er wird niemals einen Menschen zeigen können, der

noch einer Wissenschaft unkundig ist, dadurch aber derselben kundig wird, daß er noch irgend einen dahin gehörigen Satz gefaßt hat. Niemand weiß ja die Zahl der Sätze, die zu der Wissenschaft gehören, so daß nach Aufzählung der von ihm schon erkannten Sätze er sagen könnte, wie viele zur Vollständigkeit der Wissenschaft vermißt werden. Folglich macht die Kenntniß Eines Satzes einer Wissenschaft einen Unwissenden noch nicht zum Gelehrten. 263. Ferner wenn es wahr ist, daß Jemand nicht alle Sätze der Wissenschaften zugleich und auf einmal, sondern immer einen nach dem andern faßt, (um dies hypothetisch zuzugeben); so wird der, welcher nun jeden Satz der Wissenschaft für sich und abgesondert von den übrigen fassen soll, doch niemals der Wissenschaft kundig werden. Denn wir haben eben gezeigt, daß die Kenntniß Eines Satzes der Wissenschaft den Unwissenden nicht zum Gelehrten machen könne. Also wird der Unwissende niemals zum Gelehrten werden; und es scheint daher, daß es keinen Gelehrten, folglich auch keinen Lehrer geben könne. 264. Aber auch der unwissende Lehrling kann die Sätze einer Wissenschaft nicht lernen und begreifen. So wenig wie der Blindgebohrne als solcher die Farben, oder der Taubgebohrne den Schall wahrnehmen kann; eben so wenig kann der Unwissende die Sätze einer Wissenschaft fassen, deren er unkundig ist. Denn im entgegenstehenden Falle würden der Gelehrte und der Ungelehrte einerley seyn; der Ungelehrte, weil er als solcher vorausgesetzt wird; der Gelehrte, weil er Begriffe von

den

den Sätzen der Wissenschaft hat. 265. Also unterrichtet auch der Gelehrte den Ungelehrten nicht. Wenn nun aber weder der Gelehrte den Gelehrten; noch der Ungelehrte den Ungelehrten; noch der Ungelehrte den Gelehrten; noch der Gelehrte den Ungelehrten unterrichtet; außerdem aber kein Fall denkbar ist; so existirt weder ein Lehrer, noch ein Lernender.

Ein und dreyßigstes Capitel.

Ob es eine Art des Unterrichts gebe?

266. Giebt es keinen Lehrer und keinen Lernenden, so fällt auch jede Art des Unterrichts als überflüssig von selbst weg. Nichts desto weniger werden auch gegen die Existenz dieser folgende Argumente vorgebracht. Die Art des Unterrichts beruht entweder auf der Evidenz des Gegenstandes, oder auf wörtlichem Vortrage. Sie kann aber auf keinem von beyden beruhen, wie wir zeigen werden; also läßt sich auch die Existenz einer Art des Unterrichts nicht darthun. Auf Evidenz kann der Unterricht nicht beruhen, weil die Evidenz von Gegenständen gilt, die in die Sinne fallen; was aber in die Sinne fällt, ist Allen klar; was klar ist, ist Allen, soferne es klar ist, begreiflich; und was Allen ohne Unterschied begreiflich ist, braucht nicht gelehrt

noch einer Wissenschaft unkundig ist, dadurch aber derselben kundig wird, daß er noch irgend einen dahin gehörigen Satz gefaßt hat. Niemand weiß ja die Zahl der Sätze, die zu der Wissenschaft gehören, so daß nach Aufzählung der von ihm schon erkannten Sätze er sagen könnte, wie viele zur Vollständigkeit der Wissenschaft vermißt werden. Folglich macht die Kenntniß Eines Satzes einer Wissenschaft einen Unwissenden noch nicht zum Gelehrten. 263. Ferner wenn es wahr ist, daß Jemand nicht alle Sätze der Wissenschaften zugleich und auf einmal, sondern immer einen nach dem andern faßt, (um dies hypothetisch zuzugeben); so wird der, welcher nun jeden Satz der Wissenschaft für sich und abgesondert von den übrigen fassen soll, doch niemals der Wissenschaft kundig werden. Denn wir haben eben gezeigt, daß die Kenntniß Eines Satzes der Wissenschaft den Unwissenden nicht zum Gelehrten machen könne. Also wird der Unwissende niemals zum Gelehrten werden; und es scheint daher, daß es keinen Gelehrten, folglich auch keinen Lehrer geben könne. 264. Aber auch der unwissende Lehrling kann die Sätze einer Wissenschaft nicht lernen und begreifen. So wenig wie der Blindgebohrne als solcher die Farben, oder der Taubgebohrne den Schall wahrnehmen kann; eben so wenig kann der Unwissende die Sätze einer Wissenschaft fassen, deren er unkundig ist. Denn im entgegenstehenden Falle würden der Gelehrte und der Ungelehrte einerley seyn; der Ungelehrte, weil er als solcher vorausgesetzt wird; der Gelehrte, weil er Begriffe von

den

den Sätzen der Wissenschaft hat. 265. Also unterrichtet auch der Gelehrte den Ungelehrten nicht. Wenn nun aber weder der Gelehrte den Gelehrten; noch der Ungelehrte den Ungelehrten; noch der Ungelehrte den Gelehrten; noch der Gelehrte den Ungelehrten unterrichtet; außerdem aber kein Fall denkbar ist; so existirt weder ein Lehrer, noch ein Lernender.

Ein und dreyßigstes Capitel.

Ob es eine Art des Unterrichts gebe?

266. Giebt es keinen Lehrer und keinen Lernenden, so fällt auch jede Art des Unterrichts als überflüssig von selbst weg. Nichts desto weniger werden auch gegen die Existenz dieser folgende Argumente vorgebracht. Die Art des Unterrichts beruht entweder auf der Evidenz des Gegenstandes, oder auf wörtlichem Vortrage. Sie kann aber auf keinem von beyden beruhen, wie wir zeigen werden; also läßt sich auch die Existenz einer Art des Unterrichts nicht darthun. Auf Evidenz kann der Unterricht nicht beruhen, weil die Evidenz von Gegenständen gilt, die in die Sinne fallen; was aber in die Sinne fällt, ist Allen klar; was klar ist, ist Allen, soferne es klar ist, begreiflich; und was Allen ohne Unterschied begreiflich ist, braucht nicht gelehrt

verstände, so lange er noch unklug ist, müßte auch die Unklugheit eine Erkenntniß der Güter, Uebel und gleichgültigen Dinge seyn. 272. Nun ist doch, nach den Dogmatikern, die Unklugheit eine solche Erkenntniß nicht, (indem sonst der Unkluge zugleich klug seyn würde); also versteht auch der Unkluge nichts von dem, was der Kluge bey seinem Unterrichte sagt oder thut. Wenn Jener aber nichts hievon begreift, so kann er auch von dem Klugen nicht belehrt werden, da er weder durch die Evidenz, noch durch wörtlichen Vortrag belehrt werden kann, wie wir vorher gezeigt haben. Wenn demnach weder durch Unterricht die sogenannte Wissenschaft des Lebens Jemanden mitgetheilt werden kann, noch auch dem Menschen angebohren wird; so kann gewiß jene Wissenschaft, welche die Philosophen immer im Munde führen, auf keine Weise gefunden werden.

Zwey und dreyßigstes Capitel.

Ob eine Wissenschaft des Lebens dem Besitzer derselben nützlich sey?

273. Gesetzt aber, man wollte auch zum Ueberflusse einräumen, daß Jemanden die erträumte Lebensweißheit mitgetheilt werden könne; so wird sich doch ergeben, daß sie für die Besitzer derselben mehr schädlich

lich und beunruhigend als nützlich sey. Um nur des Beyspiels wegen Weniges von Vielem anzuführen, so könnte dem Weisen die Lebenswissenschaft insofern nützlich zu seyn scheinen, indem sie ihn die Enthaltsamkeit lehrt, mit welcher er Güter zu begehren und Uebel zu vermeiden habe. 274. Denn der von den Stoikern sogenannte enthaltsame Weise ist entweder insofern enthaltsam, als er das Böse nicht begehrt und das Gute nicht flieht; oder insofern, als er zwar geringe Begierden und Abneigungen hat, diese aber durch Vernunft überwindet. 275. Allein so lange er keine böse Begierden hat, kann er nicht enthaltsam genannt werden; denn dessen, was er nicht hat, kann er sich nicht enthalten. Niemand wird einen Eunuchen enthaltsam in der Wohllust nennen; oder Jemanden, der einen schwachen Magen hat, enthaltsam im Genusse der Speisen; denn sie bedürfen keiner Enthaltsamkeit, um ihre Begierden zu beherrschen, weil sie diese nicht haben. Eben so kann man auch den Weisen nicht enthaltsam nennen, da keine Begierde in ihm entsteht, in Ansehung welcher er enthaltsam seyn könnte. 276. Hat aber der Weise auch böse Begierden, und überwindet er sie durch Vernunft, so werden die Stoiker erstlich zugeben müssen, daß ihm die Lebensweißheit nichts genützt habe, da er noch immer den Leidenschaften unterworfen ist, und der Hülfe bedarf; und zweytens wird er noch unglücklicher erscheinen, als diejenigen, welche böse seyn sollen. Denn wenn die

die Begierde ihn zu etwas antreibt, so muß er nothwendig beunruhigt werden; überwindet er sie aber durch Vernunft, so hält er das Uebel in sich zurück, und wird deswegen noch mehr beunruhigt, als der Böse selbst, der nach Befriedigung seiner Begierde nicht weiter leidet. 277. Wird der Böse durch seine Begierde gereizt, fühlt er Unruhe; hat er den Zweck seiner Begierde erreicht, hört die Unruhe auf. Der Weise ist also nicht enthaltsam durch seine Lebensweisheit; oder wenn er es ist, so ist er von allen Menschen der Unglücklichste. Die sogenannte Wissenschaft des Lebens gewährt ihm also nicht sowohl Nutzen, als vielmehr Unruhe. Daß ferner derjenige, welcher die Wissenschaft des Lebens zu besitzen, und dadurch erkannt zu haben glaubt, was von Natur Güter und Uebel sind, sehr beunruhigt werde, sowohl wenn ihm etwas Gutes, als wenn ihn ein Uebel begegnet, haben wir oben dargethan. 278. Man muß demnach eingestehen, da die Existenz der Güter, Uebel und gleichgültigen Dinge nicht anerkannt und unbezweifelt ist, und die Wissenschaft des Lebens vielleicht selbst nicht einmal existirt, auch in dem Falle, wo die Existenz derselben hypothetisch angenommen wird, sie denen, welche sie besitzen, gar keinen Nutzen bringt, vielmehr sie auf's äußerste beunruhigt; daß die Dogmatiker auch in dem praktischen Theile der Philosophie sich ohne Grund zu berühmen scheinen. 279. Und mit diesen Erörterungen

kerungen über die praktische Philosophie, die wir der Kürze wegen nicht weiter ausführen, wollen wir dies dritte Buch und den ganzen Entwurf des Pyrrhonismus schließen, und nur noch Folgendes hinzufügen.

Drey und dreyßigstes Capitel.

Warum der Skeptiker zuweilen schwache Gründe in Hinsicht auf Wahrscheinlichkeit vorbringe?

280. Der Skeptiker hat die menschenfreundliche Absicht, den Wahn und die Anmaaßung der Dogmatiker nach seinen Kräften durch sein Raisonnement zu heilen. Wie also die Aerzte bey körperlichen Krankheiten Mittel von sehr verschiedener Heilkraft brauchen, und denen, die an heftigen Krankheiten leiden, stark wirkende, denen aber, die leichtere Krankheiten haben, gelindere Arzneyen verordnen; so sind auch die Gründe, welche der Skeptiker vorbringt, nicht alle von gleicher Stärke. 281. Die stärkern unter diesen Gründen, welche die Meynungen der Dogmatiker kräftig umstoßen können, gebraucht er gegen diejenigen, welche an der Krankheit der insolenten Anmaaßung schwer leiden; die schwächern gegen solche, welche die Krankheit der Anmaaßung nur oberflächlich haben,

hen, und daher leicht durch Gründe von geringerer Wahrscheinlichkeit geheilt werden können. Daher kommt es, daß der Skeptiker bald stärkere, bald schwächere Gründe in Hinsicht auf Wahrscheinlichkeit vorzubringen kein Bedenken trägt, da die letztern oft zu seinem Zwecke hinreichend sind.

Anmer.

Anmerkungen

zu des

Sextus Empirikus

Entwurfe

des

Pyrrhonismus.

Anmerkungen
zu des
Sextus Empirikus
Entwurfe
des
Pyrrhonismus.

Der eigentliche Titel des Werkes des Sextus Empirikus ist: Πυῤῥώνειαι Ὑποτυπώσεις, d. i. Skizzen, die nur die Pyrrhonische Art zu philosophiren in allgemeinen Umrissen darstellen sollten. Es scheint, daß Sextus jenen Titel dem Aenesidem abgeborgt habe, von welchem Diogenes von Laerte (IX, 78), und Aristokles beym Eusebius (Praep. evang. XIV, 18) ein ähnliches Werk anführen.

Buch 1. Kap. 1. §. 3.

Die hier angegebenen ausschließenden Merkmale der akademischen Philosophie können nur auf einige der vornehmsten und berühmtesten Akademiker, namentlich auf die im Texte genannten, Klitomachus und Karneades,

und ihre Philosophie, bezogen werden; hingegen nicht, wie Sextus hinzufügt, auf alle übrigen Akademiker; denn unter diesen gab es mehrere, die entschiedene Dogmatiker waren, wenn sie auch von den herrschenden dogmatischen Systemen ihrer Zeit, dem Platonismus, Stoicismus, und dem Peripateticismus abwichen.

Sextus hat indessen nur überhaupt den positiven und negativen Dogmatismus unterscheiden, und dem Skepticismus entgegensetzen wollen. Den negativen Dogmatismus legt er den Akademikern bey, weil sich Einige derselben, und zwar die vorzüglichsten dieser Parthey, dazu bekannten. Uebrigens s. zur Erläuterung dieses und der zunächst folgenden Capitel: Bouterwek's Anfangsgründe der speculativen Philosophie S. 162 ff., wo der Begriff und Charakter des wahren Pyrrhonismus, den Sextus hier nur kurz andeutet, vortrefflich entwickelt ist.

Kap. 6.

Auf das hier vom Sextus genannte begründende Princip der Skepsis: Jedem Satze einen gleich starken Satz entgegen zu stellen, soll zuerst der Sophist Protagoras aufmerksam gemacht haben. Diog. Laert. IX, 51. πρωτος εφη, δυο λογυς ειναι περι παντος πραγματος αντικειμενυς αλληλοις.

Kap. 12. §. 30.

Es waren Timon und Aenesidem, welche die Zurückhaltung des Beyfalls selbst zum Zwecke des Skepsis rechneten. Diog. Laert. IX, 107. Aber auf jene folge die Gemüthsruhe, und, wie Aenesidem meynte, nicht blos diese, sondern auch eine positive Lust (ηδονη). S. Euseb. de praep. evangel. XIV. p. 758.

Kap.

Kap. 13. §. 31.

Die Behauptung des Anaxagoras, daß der Schnee schwarz sey, wird von mehrern Alten erwähnt, und das Stillschweigen des Diogenes von Laerte davon kann ihre historische Wahrheit nicht verdächtig machen, wie ein neuerer Gelehrter geglaubt hat. Als ob Diogenes alle und jede Paradoxieen und Einfälle der Philosophen, deren Biographieen er liefert, hätte beybringen müssen! Cicero im Lucullo cap. 31 sagt: Anaxagoras albam esse nivem non modo negabat, sed sibi, quia sciret, aquam nigram esse, vnde illa concreta esset, albam ipsam esse ne videri quidem. Vergl. Lactant. III, 23. V, 3. Auch klingt jener Anaxagorische Satz paradoxer und auffallender, als er in der That ist. Er sagt nur aus, daß der äußere Schein nicht immer mit dem innern Wesen der Dinge zusammenstimme. So scheine der Schnee weiß zu seyn, und bestehe doch eigentlich aus Wasser, welches schwarz sey; man soll daher sagen: Der Schnee sey schwarz.

§. 34. Das in diesem §. berührte skeptische Argument kann eine sehr wohlthätige Anwendung leiden, aber auch durch Misbrauch zur Ungereimtheit führen. Bey jedem, zumal einem neuen, philosophischen Systeme, das Anfangs durch seine scheinbare Gründlichkeit und Bündigkeit überrascht, und unsern Beyfall mehr gleichsam entwendet als erzwingt, ist es rathsam, sich daran zu erinnern, daß Gründe gegen dasselbe streiten können, die uns itzt noch nicht einleuchten, aber in der Folge einleuchten können. Dies wird vor einer einseitigen dogmatischen Denkart und einem übergroßen Enthusiasmus für ein System, das noch nicht alle Wahrheitsproben bestanden hat, verwahren. Die Erfahrung bestätigt auch die Richtigkeit der obigen skeptischen Maxime leider mehr

als zu oft, vorzüglich in unsern Tagen, wo die Speculation mehr als Einmal im Besitze des Steines der Weisen zu seyn glaubte. Vor zehn Jahren hätte sich Mancher für die Wahrheit der Kantischen Philosophie todt schlagen lassen, der itzt vom Gegentheile überzeugt ist.

Auf der andern Seite aber kann auch die Regel, daß, wenn das Gegentheil eines Raisonnements darneben nicht einleuchte, es in der Folge einleuchten könne, zu weit ausgedehnt werden. Denn es läßt sich damit jeder Satz ohne Ausnahme bezweifeln, weil man immer nicht wissen kann, ob nicht in der Folge Gründe für das Gegentheil von uns eingesehen werden. Ob diese Ausdehnung der Regel dem Skeptiker geziemt, ist eine andre Frage, als die, ob sie für Wahrheit und gesunde Vernunft nachtheilig ist? In der Philosophie des Skeptikers bleibt die Regel allemal eine der furchtbarsten Waffen, die sich in jedem Falle brauchen läßt, deren er sich also auch nicht begeben wird, so lange er eine dringende Ursache dazu vermißt.

Kap. 14.

Die ältern Philosophen, auf welche als Erfinder der zehn skeptischen Gemeinörter Sextus sich beruft, waren Pyrrho und Aenesidemus. Gellius (Noct. Attic. XI, 5) führt zehn Bücher Πυῤῥωνειων τροπων vom Favorinus an, in denen jene Gemeinplätze vermuthlich umständlich erläutert waren, und Lamprias nennt unter den Schriften des Plutarch auch ein Buch περι των Πυῤῥωνος δεκα τοπων. Aristokles erwähnt dieser Gemeinplätze nach dem Aenesidem beym Eusebius de praep. evang. XIV, 18. Vergl. Diog. Laert. IX. Sect. 79. 106 ff.

§. 40. Hier zeigt sich die Mangelhaftigkeit der Naturkunde bey den Alten, gerade wie in der Epikurischen Physiologie des Lucretius. Ueber die Thiere, die nach der Meynung der Alten aus dem Feuer entstehen und im Feuer fortleben, die sogenannten πυριβιες, pyrales oder pyraustas, s. Aristot. Hist. animal. V, 18. Aelian. de animal. II, 2. Plin. Hist. natur. XI, 36. Senec Quaest. natural. V, 6. Ueber die anderen Thiere und ihre vom Sextus angegebne Entstehungsart vergl. Virgil. Georg. IV, 541 sq. Varro de re rustica III, 16 Plin. Hist. nat. XI, 20. 35. XV, 19. Auf die Gültigkeit des skeptischen locus haben gleichwohl die hier vorkommenden Irrthümer in der Naturkunde keinen Einfluß.

§. 45. Nicht blos einige Thierarten können des Nachts sehen, sondern man hat dies auch an einzelnen Menschen wahrgenommen. Fabricius bemerkt in seiner Note zu dieser Stelle mehrere Beyspiele von aus der Geschichte bekannten Personen, wie vom Kaiser Tiberius. Der Grund liegt aber nicht darin, worin ihn Sextus setzt, sondern in der durch die besondre Construction der Augen solcher Thiere und Menschen, vornehmlich der Pupille, bewirkten größern Reizbarkeit und Empfänglichkeit des Auges für den wenigen Lichtstoff, der auch noch in der dunkeln Luft vorhanden ist.

§. 55. Daß die Bienen wohlriechende Salben fliehen, sagt Aristoteles Hist. animal. IX, 64. Es gilt dieses aber auch von mehrern Thieren, z. B. den Hunden, die ebenfalls starke Wohlgerüche nicht vertragen können. Muß doch selbst der Mensch erst dazu verwöhnt werden, manche derselben angenehm zu finden!

§. 57. Der Schierling macht die Wachteln fett] Lucret. de rerum nat. IV, 644.

Praeterea nobis veratrum est acre venenum,
At capris adipes & coturnicibus auget.

Ebendas. V, 897.

Quippe videre licet pinguescere saepe cicuta
Barbigeras pecudes, homini quae est acre venenum.

Daß die Wachteln vom Schierlinge fett werden, da hingegen derselbe den Menschen tödtlich sey, erinnert auch Diogenes von Laerte IX, 80. — Die Saubohnen, von denen Sextus gleich hernach spricht, machen die Menschen dumm und wahnsinnig. Die Griechen brauchten daher sogar nach dem Suidas das Wort υοσκυαμαν für wahnsinnig seyn. Hieraus läßt sich die Vorschrift des Pythagoras, keine Bohnen zu essen, leicht erklären. Selbst den Schweinen waren jene Saubohnen nicht ganz zuträglich, und diese pflegten nach dem Aelian (Var. Hist. I, 7) Krebse als eine Gegenarzney zu fressen. Es müssen übrigens die Saubohnen der Alten eine ganz von der verschiedene Art Bohnen gewesen seyn, welche wir itzt, wenigstens im nordlichen Deutschland, so nennen; denn die letztere hat doch die Wirkungen nicht, welche die sogenannten Saubohnen der Alten hatten. — Von den Salamandern, sagt Aelian (Hist. animal. IX, 28), daß die Schweine sie ohne Nachtheil fressen, daß aber die Menschen vom Genusse des Fleisches solcher Schweine sterben. Dieses bestätigt auch Plinius (Hist. nat. XI, 53). Andere haben es geleugnet. Es kommt natürlich auf die Art der Schlangen an, inwiefern ihr Genuß für Thiere und Menschen gar nicht, oder mehr und minder schädlich seyn kann. Die Alten bezeichneten mit dem Namen

men Salamander sehr verschiedene Arten von Schlangen, giftlosen und giftigen. Je nachdem man unter den Salamandern die einen oder die andern versteht, kann das obige Factum wahr oder unwahr seyn.

§. 58. Mehrere Beyspiele von ähnlichen natürlichen Antipathieen der Thiere s. beym Aelian (Hist. animal. I, 35 sq.)

§. 60. **Denn nicht zu gedenken, daß es vielleicht überall keinen Beweis giebt, wie wir zeigen werden]** S. unten B. II. Kap. 13. Weitläuftig hat Sextus auch in den Büchern gegen die Logiker ausgeführt, daß es vielleicht keinen Beweis gebe. Er sagt, als Skeptiker, vielleicht, um nicht mit den Akademikern zu behaupten, es gebe keinen Beweis.

§. 62. Unter den **Dogmatikern** versteht Sextus hier vorzüglich die **Stoiker**, namentlich den **Kleanth** und **Chrysipp**, welche leugneten, daß die Thiere Vernunft hätten. S. Plutarch. de Solertia animal. p. 967. Vom Kleanth erzählt indeß Aelian (Hist. animal. VI, 50), daß er durch Betrachtung der Ameisen bewogen worden sey, seine Meynung zu ändern. Sextus verfährt aber sehr liberal, daß er die Untersuchung auf eine Thierart bezieht, deren Seelenfähigkeiten in der That den menschlichen am nächsten kommen.

§. 64. **Daß uns der Hund an Schärfe der Sinne übertreffe, geben die Dogmatiker zu].** In Ansehung des Gesichts, Geruchs und Gehörs könnten die Dogmatiker dieses allenfalls zugeben, obwohl die Wilden hierin den Hunden im geringsten nicht nachstehn. Aber in Ansehung eines Sinnes, des Gefühls, den Sextus ganz vergessen hat, ist die Voraussetzung völlig unrichtig. Man weiß, auf welche große Vorzüge der sensibilité

 phy-

physique des Menschen Helvetius aufmerksam gemacht hat, die darauf beruhen, daß der Mensch Finger und Zehen, gleichsam als so viel verschiedene feine Sensoria des Tactes hat, die ungleich größere Empfindlichkeit des menschlichen Körpers überhaupt nicht einmal gerechnet, die eine Folge der Bekleidung desselben und der Cultur ist.

§. 66. Sextus argumentirt hier nur im Scherze, und macht den Sophisten, wie aus dem Inhalte und Tone der ganzen Argumentation einleuchtend ist. Daß der Hund, indem er seinen Herrn bewacht und vertheidigt, gerecht sey, und weil er gerecht sey, auch alle übrige Tugenden besitze, ist Satire auf den Chrysipp, der im ersten Buche seines Werkes von den Tugenden (Diog. Laert. VII, 125) gelehrt hatte, daß die Tugenden in nothwendiger und unzertrennlicher Verbindung mit einander stånden, so daß, wer die eine besitze, der besitze sie alle. Sextus beweist aber auch aus den Eigenschaften des Hundes selbst, daß er außer der Gerechtigkeit, die übrigen drey Cardinaltugenden der Stoiker, wirklich ebenfalls habe. Er nennt inzwischen sehr schlau blos die Tapferkeit und Klugheit ausdrücklich, und überhüpft mit Stillschweigen die Mäßigkeit, die bekanntlich keine Tugend der Hunde ist.

Dieser Mann selbst sagt in dem fünften der sogenannten indemonstrabeln Argumente] Die indemonstrabeln Argumente der Stoiker sind unten B. 2. Kap. 13. weiter aus einander gesetzt. Das fünfte, dessen sich der Hund bedienen solle, um von drey Wegen, die er vor sich habe, den rechten zu wählen, war: Es ist entweder Tag, oder Nacht; nun ist es nicht Nacht; also ist es Tag.

§. 70. Vergl. Arist. Hist. animal. VIII, 5. Aelian. Hist. anim. V, 46. VIII, 9.

§. 72.

§. 72. Eben deswegen, glaub ich auch, haben einige Philosophen sich dadurch auszuzeichnen gesucht, daß sie sich den Namen dieses Thieres beylegten] Ein bitterer Spott auf die Cyniker, von denen Antisthenes und Diogenes von Sinope vorzugsweise Κυνες (Hunde) hießen.

§. 73. Sextus verdreht hier offenbar die Meynung der Stoiker. Sie behaupteten, und zwar mit Recht, daß die Sprache Verstand voraussetze, und ein erkennbares Merkmal desselben sey, daß also ein Wesen, welches seine Begriffe im Zusammenhange durch Sprache ausdrücken kann, auch ein verständiges Wesen seyn müsse; allein die Behauptung, welche ihnen Sextus hier unterschiebt, und gegen die er argumentirt, daß der Verstand sich nothwendig durch Sprache äußern müsse, und daß, wo keine Sprache, auch kein Verstand sey, kam ihnen nicht in den Sinn. Die Gründe selbst, welche Sextus vorbringt, um zu beweisen, daß auch die Thiere eine Sprache hätten, die mit der menschlichen zu vergleichen sey, sind so seicht, daß sie keiner Widerlegung werth sind. Sextus benutzte Alles, was nur gegen den Dogmatismus gesagt werden konnte, es mochte treffend seyn, oder nicht, und daher sind unter seinen Raisonnements manche, die man von seinem philosophischen Genie nicht erwarten sollte, und deren Schwäche er gewiß selbst gefühlt hat. Hier raisonnirt er ohnehin mehr im Scherze und aus Neckerey, als im Ernste.

§. 81. Lysis nahm vier Drachmen Opium ohne irgend eine Beschwerde] Da Sextus hier den Lysis schlechtweg nennt, so hat er schwerlich einen andern gemeynt, als den Lysis von Tarent, einen der berühmtesten ältern Pythagoreer, von dem wir aber sonst sehr wenig wissen.

§. 82. Demophon] Vergl. Diog. Laert. IX, 80. — Die Psylli waren ein Africanisches Volk, dessen von den Alten häufig Erwähnung geschieht. S. Herodot. IV, 173. Aelian. Hist. animal. I, 57. XVI, 27. Plin. Hist. nat. VII, 2. Daß sie gegen den Biß der Schlangen unempfindlich waren, rührte wahrscheinlich nicht von einer natürlichen Beschaffenheit ihres Körpers her, sondern hatte wohl mehr seinen Grund in dem Gebrauche eines gewissen Heilkrautes gegen den Schlangenbiß, welches Ludolf (Hist. Aethiop. I. cap. 9) Assazoe nennt.

§. 83. Auch die Tentyriten verdankten es nicht ihrer körperlichen Complexion, daß sie nicht von den Krokodilen angegriffen wurden, sondern der Verwegenheit, womit sie selbst die Krokodile angriffen und verfolgten. Aelian. Hist. animal. X, 24. Seneca Quaest. nat. IV, 2 sagt ausdrücklich von den Tentyriten: Vltro enim insequuntur (crocodilos) fugientesque injecto trahunt laqueo; plerique pereunt, quibus minus praesens animus ad persequendum fuit. — Die Aethiopier, die sich vom Fleische der Schlangen nähren, sind die Troglodyten. S. Plin. Hist. nat. V, 8. Ueberhaupt gehören in Africa mehrere Schlangenarten zu den Thieren, deren Fleisch den Einwohnern zur Speise, und oft sogar zur Leckerey, dient. Diese sind denn aber giftlos. Sextus redet immer von den Schlangen so, als ob sie alle ohne Ausnahme giftig wären. — Rufinus aus Chalcis ist unbekannt, vermuthlich eben deßwegen, weil selbst Nieswurz nicht mehr bey ihm wirkte.

§. 84. Chrysermus, Schüler des Herophilus, ist vermuthlich derselbe mit dem, dessen Plinius und Galen erwähnen. Es gab aber mehrere dieses Namens im

Alter-

Alterthume. Den Wundarzt Soterichus kennt man ebenfalls nicht weiter. Daß Andron der Argiver durch Libyen gereist sey, ohne des Trinkens auch nur zu bedürfen, ist zuverlässig eine Lüge. Apollonius Dyscolus (Hist commentit. cap. 25) führt das Factum an aus einem verlornen Werkchen des Aristoteles περι μεθης (von der Trunkenheit). Vergl. Diog. Laert. IX, 80. — Daß der Kayser Tiberius im Dunkeln sehen konnte, bezeugen auch Plinius (Hist. nat. XI, 37) und Suetonius im Leben des Tiber cap. 68. — Von dem Thasier, der immer eine menschliche Gestalt vor sich herwandeln sah, redet Aristoteles Meteorolog. III, 4. Olympiodor nennt in seinem Commentare zu dieser Stelle den Antiphon aus Tarent, dem dasselbe begegnet sey. Die sonderbare Erklärung, welche Aristoteles von dieser Erscheinung giebt, wiederholt Seneca Quaest. nat. I, 3.

§. 86 Das hier angeführte Fragment des Pindar hat auch Horaz ausgedrückt in der ersten Ode des ersten Buchs. — Der Homerische Vers ist entlehnt aus der Odyssee B. XIV. Vs. 228. — Die dritte Stelle ist aus den Phönissen des Euripides Vs. 502.

§. 91. Die Argumentation ist hier wieder gegen die Stoiker gerichtet, deren Weisen Sextus erträumt nennt, weil das Ideal desselben in der Wirklichkeit von keinem Menschen erreichbar ist.

§. 93. Die Bemerkung von den nachtheiligen Folgen des Regenwassers auf den Schlund und die Lunge hat Sextus vom Hypokrates entlehnt. S. lib. de aere, aquis & loc. c. 19. —

Ueber den Krampffisch s. Arist. Hist. animal. IX, 37. Antig. Caryst. hist. mirab. c. 53. Plin. Hist. nat. XXI, 4. Aelian. Hist. anim. I, 36. IX,

IX, 14. Er hat auch die Eigenschaft, daß er die kleinen Fische lähmt, die sich ihm nähern, daher er die List gebraucht, daß er sich im Schlamme verbirgt, und so die Fische fängt, die über ihm wegschwimmen.

§. 108. Die hier angeführten Verse des Menander scheinen von einem Mädchen gesagt zu seyn in Beziehung auf einen jungen Mann, vielleicht ihren Geliebten, der in Schlechtigkeit ausgeartet war. Sie sind am besten erläutert von Bentley in den Anmerkungen über die Fragmente des Menander und Philemon p. 74. Daß Manche ihre häßlichen Geliebten sehr schön finden, hat Horaz einmal sehr kräftig ausgedrückt Sat. I, 3, 38.

— — amatorem quod amicae
Turpia decipiunt coecum vitia, aut etiam ipsa haec
Delectant, veluti Balbinum polypus Agnae.

§. 117. Daß alle logische Beweise in den Diallelus verloren gehn, ist eine Hauptstütze des Skepticismus. Jeder Beweis setzt ein Kriterium des Wahren, und jedes Kriterium wieder einen Beweis seiner Gültigkeit voraus, und so fort in's Unendliche.

§. 118. Diese Gründe gegen die Gewißheit der sinnlichen Erkenntniß kommen bey den Alten sehr häufig vor, und ihrer bedienten sich auch die Akademiker. S. Cic. Lucull. cap 7.

§. 119. Der Lynkurius scheint in dem Luchse feucht, in der Luft hart zu seyn] Die Alten glaubten, daß der Edelstein Lyngurius oder Lynkurius aus dem gefrornen Urine des Luchses entstehe. S. Harduin

zum

zum Plinius Hist. nat. T. II. p. 199. T. V. p. 367. 373. Spanheim zum Callimachus p. 189.

§. 120. Quintilian. Instit. II, 17. Pictor cum vi artis suae efficit, vt quaedam eminere in opere, quaedam recessisse credamus, ipse ea plana esse non nescit.

§. 125. Beym Diogenes Laertius IX, 84 heißt es: „Wir haben eine andere Farbe des Mittags, und eine andere beym Untergange der Sonne."

§ 130. Der Tänarische Marmor war bey den Alten sehr berühmt. S. Jo. Meursius in den Miscell. Lacon. II, 18. Plinius und andere legen ihm eine grüne Farbe bey. Das Wort ξανθος, dessen sich Sextus hier bedient, deutet also eine Mittelfarbe zwischen Grün und Gelb an.

§. 135. Dieses achte skeptische Argument ist beym Diogenes Laertius das zehnte, und bey dem Phavorinus war es das neunte. Es scheint aber, daß Sextus in der Ordnung der skeptischen Argumente dem Aenesidem gefolgt sey, wie auch Diogenes an eben dem Orte ausdrücklich bemerkt. Ueberhaupt aber ist bey diesem Argumente nicht zu vergessen, daß es noch einen ungleich größern Umfang hat, als in welchem es hier genommen wird. S. oben Kap. 14. Eigentlich rechneten die Skeptiker alle Sinnendinge zu den προς τι, d. i. zu den Relationen. Es wäre daher zweckmäßiger, das Argument von der Relation als das zehnte anzusetzen, da es alle übrigen vorherigen unter sich begreift. Vergl. Gell. Noct. Attic. XI, 5.

Es ist übrigens sonderbar, daß die Skeptiker sich skeptisch auszudrücken wähnten, wenn sie statt des Wortes sind, was dogmatisch klingt, das Wort scheinen

§. 148. Es ist sehr zu bedauern, daß das Werk des Chrysippus in sechs Büchern von der Gewohnheit (κατα συνηθειας) verloren gegangen. Sonst würde sich hier noch eine reichere Lese von Beyspielen, als Sextus gehalten hat, antreffen lassen — Ueber die Kleidung der Perser s. Justin. XII, 3. 8. Curtius VI, 6.

§. 149. In Tauris in Scythien war ein Gesetz, die Fremden der Artemis zu opfern] Ammianus Marcellinus XXII, 8 sagt von den Bewohnern der Taurischen Halbinsel: Diis hostiis litantes humanis, & immolantes advenas Dianae, quae apud eos dicitur *Oreiloche*, caesorum capita fani parietibus praefigebant, velut fortium perpetua monumenta facinorum.

§. 150. Der angeführte Vers ist aus Homer's Ilias XIV, 201. Vergl. Virgil's Georg. IV, 382.

§ 152. Sextus widerspricht sich hier selbst. Unten B. III. § 199 schreibt er die Knabenliebe nicht den Persern, sondern einem benachbarten Volke, den Karamaniern zu. Auch sagt Curtius X. 3. non moris esse Persis mares ducere, qui stupro effoeminarentur. Dasselbe versichert Ammianus Marcellinus B. XXIII am Ende. — Dagegen über die Sitte der Perser, sich mit ihren Müttern zu verheyrathen, s. Curtius VIII, 2. 19. Minucius Felix in Octavio c. 31. Jus est apud Persas, misceri cum matribus, Aegyptiis & Athenis cum sororibus legitima connubia.

§. 157. Homer's Odyssee X, 428.

§. 162. Hom. Il. XVI, 459.

Kap. 15. §. 164.

Unter

Unter den ältern Skeptikern verstand Sextus den **Pyrrho**, der 350 Jahre vor Christi Geburt lebte; die Schüler desselben, **Timon**, **Hekatanus**, **Eurylochus**, **Nausiphanes**; die Schüler des **Timon**, **Dioskorides** aus Cypern, **Nikolochus** aus Rhodus, **Praylus** aus Troas, und **Euphranor** aus Selencia; den Schüler des Euphranor, den **Eubulus** aus Alexandria; den **Ptolemäus** aus Cyrene, Zuhörer des Eubulus; den **Heraklides** und **Sarpedon**, Schüler des Ptolemäus; und den **Aenesidemus** aus Gnossus in Creta, Schüler des Heraklides. Von dem letztern sagt Aristokles beym Eusebius (de praep. evang. XIV, 18), daß er das zu Alexandria erstorbene Studium der skeptischen Philosophie auf's neue belebt habe.

Neuere Skeptiker nennt Sextus diejenigen, welche auf den Aenesidem folgten. Hier meynt er besonders den **Agrippa**, der nicht nur nach dem **Zeuxippus**, dem Schüler des Aenesidem, und dem **Zeuxis**, dem Schüler des Zeuxippus, sondern auch nach dem **Antiochus** von Laodicea, dem Schüler des Zeuxipp, und dem **Apella** schrieb. Diogenes Laertius IX, 106. führt den Antiochus und Apella aus einem Werke des Agrippa an. Daß aber Sextus hier besonders den **Agrippa** im Sinne hatte, erhellt aus einer Stelle eben des Diogenes Sect. 88, wo dieser, nachdem er die zehn skeptischen Argumente angegeben, hinzusetzt: „Agrippa und seine Anhänger fügen diesen noch fünf andere bey u. s. w.“ Zuhörer des vom Agrippa erwähnten Antiochus waren noch: **Menodotus** aus Nicomedia und **Theodas** aus Laodicea. Menodot hatte zum Schüler den **Herodot** aus Tarsus, dieser unsern **Sextus**.

§. 166. Die Rückweisung in's Unendliche ist mit dem weiter unten als besondern skeptischen Principe angeführten Diallelus einerley; denn gerade durch den Diallelus werden wir auf's Unendliche zurückgewiesen.

§. 170. Epikur nahm die Sinnengegenstände als wirklich, und die sinnliche Erkenntniß für der Gewißheit fähig an; Demokrit und Plato sprachen den Sinnenobjecten alle eigentliche Wirklichkeit und der sinnlichen Erkenntniß die Gewißheit ab; die Stoiker schlugen einen Mittelweg ein; sie behaupteten, daß einige Sinnengegenstände wahr, andere falsch seyen. Daher ließ sich dieser Streit auf den ersten hier angegebenen skeptischen locus, die Verschiedenheit der Meynungen, zurückführen.

Kap. 16. §. 178.

Die hier erörterten beyden skeptischen Argumente kommen beym Diogenes Laertius nicht vor, und in der That sind sie auch unter den vorher bemeldeten schon mit begriffen. Sie laufen darauf hinaus, daß der Mensch nichts mit Gewißheit begreifen könne, weder durch sich selbst, noch durch einen Andern. Daß er nichts durch sich selbst, weder durch die Sinne, noch durch den Verstand begreifen könne, wird daraus erwiesen, weil es noch unter den Dogmatikern streitig sey, ob die Sinne oder der Verstand das gültige Kriterium der Beurtheilung enthalten, oder es wird aus dem ersten obigen skeptischen locus erwiesen. Daß aber der Mensch nichts durch einen Anderen oder ein Anderes begreifen könne, erhellt daraus, daß dieser Andere wieder ein Anderes voraussetzt, wodurch es selbst begriffen wird, und dies letztere wieder ein Anderes, und so weiter in's Unendliche. Dies ist der zweyte obige skeptische locus, oder, wenn man es so nimmt,

nimmt, daß in dem andern Falle Etwas durch Etwas bewiesen wird, was selbst eines Beweises bedarf, so ist es der fünfte.

Kap. 17. §. 180.

Die in diesem Kapitel vorgebrachten skeptischen Raisonnements scheint Sextus aus dem fünften Buche der Pyrrhonea des Aenesidem entlehnt zu haben; denn nach dem Photius (Cod. 212) hatte der letztere in diesem die dogmatischen Begriffe und Lehren von der Causalität skeptisch bestritten.

Kap. 17. §. 180.

Der Inhalt dieses Capitels ist aus dem fünften Buche der Pyrrhonea des Aenesidem entlehnt, in welchem nach dem Photius Cod. CCXII die Lehren der Dogmatiker von der Causalität skeptisch geprüft waren. Sextus führt blos die vom Aenesidem vorgebrachten skeptischen Gründe an, ohne sie durch Beyspiele zu erläutern. Diese will ich hier hinzufügen. Zu dem ersten Grunde: Wenn Jemand als Ursache der Distanz der Planeten mit den Pythagoreern das musikalische Verhältniß der Himmelskörper angiebt, das nicht evident ist, und also auch nicht von Andern anerkannt wird. Zu dem zweyten Grunde: Wenn Jemand als Ursache der jährlichen Ueberschwemmung des Nil's in Aegypten den geschmolzenen Schnee angiebt, da auch Regengüsse, oder Winde, oder die Sonne, wie Herodot meynte, oder eine besondre Natur des Nil nach der Meynung des Aristides die Ursache seyn könnte. Zu dem dritten Grunde: Wenn Jemand die Bewegungen der Himmelskörper von ihrem gegenseitigen Drucke abhängig macht, da sie doch regelmäßig und zu bestimmten Zeiten erfolgen, und jener Druck keine Regelmäßigkeit der Bewegungen bewirken kann. Zu

dem vierten Grunde: Wenn Jemand aus der Art, wie die Bilder von Gegenständen in die Camera obscura kommen, schließt, daß auch eben so Bilder von den Gegenständen in die Augen eindringen, oder, weil er Schießpulver und Knallgold aufblitzen sieht, schließt, daß Blitz und Donner auf keine andere Art entstehen können. Zu dem fünften Grunde: Wenn Epikur aus Atomen, Anaxagoras aus Homoeomerieen, Aristoteles aus Materie und Form, und zwar der erstere durch Zufall, der andere durch den Weltverstand, der letzte von Ewigkeit her die Welt gebildet seyn lassen. Zu dem sechsten Grunde: Wenn Aristoteles für die Ursache der Kometen die aus der Erde aufgestiegenen gesammelten Dünste hält, weil dieses mit seiner Meynung, daß jene in der Nähe der Erde unterhalb dem Monde erzeugt würden, zusammenstimmt. Zu dem siebenten Grunde: Wenn Epikur die schiefe Richtung oder Abweichung der Atomen für die Ursache der freyen Willkühr erklärt, da doch diese Abweichung nicht statt finden kann, sobald die Atomen durch innere natürliche Nothwendigkeit, was Epikur ebenfalls behauptet, bewegt werden. Zu dem achten Grunde: Wenn Jemand meynt, die Attraction sey die Ursache des in die Pflanzen aufsteigenden Saftes, weil er bemerkt, daß das Wasser von dem Schwamme angezogen werde, da doch dieses selbst Andern zweifelhaft ist. Aenesidem erinnert zugleich, daß Manche bey der Angabe der Ursachen der Phänomene gegen zwey und mehr der obigen Gründe der Skepsis an der Causalität auf einmal fehlen. Es hält Jemand z. B. den Mond für die Ursache der Ebbe und Fluth, so fehlt er nicht nur gegen den ersten obigen Grund, indem es unbegreiflich ist, wie der Mond durch Druck eine so große Wassermasse in Bewegung setzen, und uns selbst nicht afficiren solle; sondern auch gegen den zweyten, da es

ganz

ganz andere Ursachen der Ebbe und Fluth geben kann, z. B. die Sonne, die Umwälzung der Erde um ihre Axe u. dgl.

Kap 19. §. 188.

Seneca Ep. 88 *Nausiphanes* (Pyrrhonis discipulus) ait, ex his quae videntur esse, nihil magis esse, quam non esse. Vergl. Gell Noct. Att. XI, 5. Die Skeptiker sagten von jedem Gegenstande: er sey nicht mehr das, als etwas Anderes, und selbst diesen Satz erklärten sie für nicht mehr wahr, als falsch. Diog. Laert IX. S. 76. In einem andern Sinne brauchte den Satz: Ein Ding ist nicht mehr das, als es jenes ist, Demokrit. Bey diesem hieß er so viel: Ein Ding ist keines von beyden.

§. 189. Der angeführte Vers steht im Anfange des Hercules furens des Euripides, wo er dem Amphitruo in den Mund gelegt ist. —

In den Ranis des Aristophanes (vs. 1040), wo Aeschylus und Euripides in Unterredung über die erforderlichen Talente und Eigenschaften eines guten Dichters eingeführt werden, fragt Aeschylus: Weßwegen soll ich einen guten Dichter bewundern?

Statt Nichts desto mehr würde es in der Uebersetzung wohl besser heißen: Um nichts mehr.

Kap. 20.

Was der Skeptiker also eigentlich aussagt, ist nie etwas mehr, als der Ausdruck seines Zustandes; denn diesen anzuerkennen, wird er durch seine Natur selbst gezwungen. Hingegen ob die Objecte, auf welche sich dieser Zustand zu beziehen scheint, oder die ihn vielleicht hervorgebracht haben, wirklich von einer solchen Beschaffenheit,

heit, und in der That Ursachen jenes Zustandes sind, das läßt der Skeptiker durchaus unentschieden..

Kap. 28. §. 209.

Aus dem Cicero im Lucull. cap. 5. erhellt, daß die Akademiker sich auf die Uebereinstimmung mehrer der berühmtesten Philosophen beriefen. Vos, sagt er, cum perturbare, vt Gracchi Rempublicam, sic vos philosophiam bene jam constitutam velitis, Empedoclem, Anaxagoram, Democritum, Parmenidem, Xenophanem, Platonem etiam & Socratem profertis. Aber Sextus rechnet so wenig diese Philosophen, als die Akademiker selbst, zu den Skeptikern.

Kap. 29. §. 210.

Daß Aenesidem der Philosophie des Heraklit sehr geneigt war, beweisen mehrere vom Sextus selbst angeführte Beyspiele.

Heraklit nahm als Urstoff der Dinge ein Feuerwesen an, aus dem sich die übrigen Elemente herniederwärts und heraufwärts entwickelten. Aus dem Feuer wird zuerst Luft, aus der Luft Wasser, aus dem Wasser Erde; umgekehrt geht die Erde durch Ausdünstung wieder in Wasser über, das Wasser in Luft, und diese in Feuer. Das Wie der Verwandlung des Urfeuers in die übrigen Elemente besteht darin, daß jenes nach und nach erlöscht. Die dabey thätigen Kräfte sind Streit und Einigkeit, die dem Urfeuer wesentlich eigen sind. Mittelst des Streits scheiden sich die Elemente, und alles entsteht durch ihn. Dies ist eigentlich die Heraklitische Behauptung, auf welche sich das vom Sextus erwähnte Raisonnement des Aenesidem bezieht. Hingegen mittelst der wiederkehrenden Einigkeit der Elemente, d. i. mittelst der Auflösung derselben in das reine Feuer,

hat

hat die Welt ein Ende; daher die Einigkeit die Ursache des Vergehns ist. S. mein: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie B. 1. S. 317.

Der Unterschied zwischen der Heraklitischen Philosophie und der skeptischen lag nun darin, daß jene den Satz: Alles sey mit einander im Widerstreite, und daher lasse sich objectiv nie etwas über die wahre Beschaffenheit der Dinge festsetzen, als ein Dogma behauptete; anstatt daß diese den Satz nur als etwas annahm, das so schiene, ohne ihn dogmatisch zu behaupten.

§. 212. Die Weltverbrennung in gewissen Zeiträumen war eine Folge aus den vom Heraklit angenommenen Naturprincipien. Denn so wie sich aus dem Urelemente, dem Feuer, die Dinge entwickelten, so mußten sie auch einmal in dasselbe wieder aufgelöst werden, oder das Universum mußte verbrennen. Dann geschah eine neue Entwickelung aus dem Feuer, oder es bildete sich eine neue Welt, die wieder verbrannte, und so in alle Ewigkeit fort.

Kap. 30. §. 213.

Diogenes Laertius (IX, 75) giebt vier Bedeutungen des Ausdrucks: Nicht mehr das Eine, als das Andere, an: a) affirmativ, z. B. Ein Räuber ist nicht mehr ein Bösewicht, als ein Lügner; b) negativ, z. B. Ein Räuber verdient nicht mehr Lob als ein Lügner, d. i. keiner von beyden verdient Lob. In dieser Bedeutung verstand Democrit jenen Ausdruck, wie ich schon vorher bemerkt habe; c) affirmativ und negativ zugleich, z. B ein Räuber verdient nicht mehr Lob, als ein Lügner Tadel, woraus gar nicht folgt, daß der Lügner Lob verdiene; d) negativ und affirmativ, z. B Man kann nicht sagen, weder daß der Räuber mehr ein Verbrecher

sey als der Lügner, noch daß er nicht mehr ein Verbrecher sey. In dieser letzten Bedeutung brauchten den Ausdruck: Nicht mehr das Eine, als das Andere, die Skeptiker.

Kap. 31.

Daß Sextus sich in diesen Capiteln die Mühe giebt, die skeptische Art zu philosophiren von den übrigen griechischen dogmatisch-philosophischen Systemen zu unterscheiden, beweist, wie sehr der wahre Charakter jener schon im Alterthume verkannt wurde. Noch mehr ist er in den neuern Zeiten verkannt worden.

Kap. 32.

S. über den Satz des Protagoras: Der Mensch sey das Maaß aller Dinge, außer dem Theätet des Plato, Aristot. Metaphys. III, 5. und Aristocles ap. Euseb. praep. evang. XIV, 20. Die Vergleichung der Philosophie des Protagoras mit der skeptischen, die Sextus hier angestellt hat, ist zur richtigen Auffassung und Beurtheilung jener sehr lehrreich.

Kap. 33. §. 220.

Es sind aber, wie gesagt wird, mehr als drey Akademieen gewesen] Fabricius vermuthet mit Recht, daß im Texte des Sextus hier eine Negation ausgefallen sey, und es heißen müsse: Es sind nicht mehr als drey Akademieen gewesen; da Sextus gleich darauf hinzusetzt, daß Einige noch eine vierte und fünfte Akademie unterschieden.

§. 221. Den Plato erklärten Einige für einen Zweifler] Nach dem Cicero im Lucull. cap. 5. rechnete Arcesilas, der heftigste Widersacher des affirmativen Dogmatismus, den Plato zu den Philosophen, die

den

den negativen Dogmatismus, daß man nichts wissen und begreifen könne, behauptet hätten. Aber, setzt Cicero selbst hinzu: Horum e numero tollendus est Plato, quia reliquit perfectissimam disciplinam, Peripateticos & Academicos, nominibus differentes, re congruentes, a quibus Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt. Vergl. Diog. Laert. III, 51.

Die spätern Platoniker sonderten die Platonischen Dialogen in zwey Classen, gymnastische und agonistische. Die erstern sind blos dialektische Uebungsstücke in Beziehung auf die Philosophie der Sophisten, welche damals zu Athen am meisten galten. Der Inhalt der andern war mehr wissenschaftlich, und hatte demonstrative Erkenntniß zum Zwecke.

§. 222. Die skeptischen Commentarien, auf welche Sextus hier als auf eines seiner Werke verweiset, sind leider verloren. Wenigstens in den Büchern adversus Mathematicos kommt die Untersuchung, deren er hier erwähnt, nicht vor.

§ 223. Timon war ein berühmter Schüler des Pyrrho, der um die CXXVII Olympiade blühte. Das Urtheil über den Xenophanes hatte er vermuthlich in seinen Sillen vorgebracht, einer Art satirischer Gedichte, deren Erfinder er war, und von welchen noch mehrere Fragmente übrig sind. Aus dem Diogenes Laertius IX, 3. erhellt, daß Timon im zweyten und dritten Buche dieser Sillen den Xenophanes und sich als dialogirende Personen eingeführt habe. Daher sind unter den Xenophanischen Sillen, die von einigen Alten erwähnt werden, gewiß keine andere, als die Timonianischen zu verstehn. Xenophanes nennt sich selbst in dem hier vom Sextus eingerückten Fragmente der Sillen einen Greis. Er wurde über hundert Jahre alt.

§. 224. Der Spötter Homerischen Truges] Ein Bruchstück aus einem sich hierauf beziehenden Gedichte des Xenophanes citirt Sextus im achten Buche adversus Mathematicos. Hier eifert der Philosoph besonders dagegen, daß Homer und Hesiod den Göttern alle menschliche Laster beygelegt hätten, Diebstahl, Ehebruch, Betrug u. dgl. Ihm eigenthümlich und ganz dem gemeinen Volksglauben widersprechend war die Behauptung, daß die Gottheit gar keine menschenähnliche Gestalt habe, sondern daß ihr eine kugelrunde Form zugeschrieben werden müsse. Aber auch die kugelrunde Form der Gottheit scheint er nur als ein Nothbild der Phantasie angenommen zu haben, da er eigentlich die Gottheit für ein blos denkbares Wesen erklärte, das gar nicht mit sinnlichen Merkmalen vorgestellt werden könne. Die Gottheit des Xenophanes war Eines und Alles; sie war überall gleich, überall Leben, überall empfindend und denkend. Die Ausleger des eleatischen Systems und noch weniger die Beurtheiler desselben, haben sich nicht genug in den erhabenen Sinn desselben hineingedacht, den es wirklich im Geiste seiner Urheber, und namentlich des Xenophanes, hatte. Es ist zu verwundern, daß der Pantheismus in so frühen Zeiten schon in einer solchen Reinheit und Vollendung aufgestellt wurde.

§. 226. Von den Anhängern der neuern Akademie nimmt Sextus hier vorzüglich auf den Karneades Rücksicht, als welcher eben behauptete, daß Alles unbegreiflich sey. S. Cic. Quaest. Acad. IV, 6. 31. Euseb. Praep. evang. XIV, 8. Die neuern Akademiker, ob sie gleich die Unmöglichkeit des Wissens behaupteten, gaben jedoch eine Wahrscheinlichkeit zu, und diese müsse die Regel sowohl in Ansehung der aus theoretischen Untersuchungen zu ziehenden Resultate, als im praktischen

Leben

Leben seyn. Karneades erlaubte daher nach dem Cicero dem Weisen, daß er meynen dürfe. Cic. Quaest. Acad. IV, 10. Volunt enim (Academici) probabile aliquid esse & quasi verisimile, eaque se vti regula & in agenda vita & in quaerenda ac disserendo.

§. 227. Die vom Sextus bemerkten Grade des Wahrscheinlichen wurden auch vom Arcesilas und dessen Anhängern bestimmt, insbesondere aber vom Karneades. Der erste Grad ist, wie es Cicero ausdrückt: Primo quasi aspectu probabile; der zweyte Grad: ex circumspectione aliqua & accurata consideratione probabile; der dritte Grad schliesst allen Zweifel aus.

Die Fabel von der Zurückführung der Alcestis aus der Unterwelt durch den Herkules ist aus der Alcestis des Euripides bekannt genug.

§. 230. Sextus braucht für das Beypflichten einer Sache mit lebhaftem Interesse, mit Affecte, das Wort συμπαθεια. Das Gemüth wird so zum Beyfalle bewegt, daß es einem Satze nicht nur nicht widerstrebt, sondern ihm auch gerne und mit lebhafter Zuneigung beystimmt. Diese Sympathie vermieden die Skeptiker, und hierin unterschieden sie sich von den Akademikern.

§. 232. Ueber den Arcesilas s. Cic. Quaest. Acad. IV, 8. Diog. Laert. IV, 28. Euseb. Praep. evang. XIV, 6. Lactant. Institt. div. III, 4.

§. 234. Aristo war aus Chios und gehörte zur Stoischen Schule. Der von ihm angeführte Vers auf den Arcesilas war eine Parodie des Homerischen Il. VII, 181. oder des Hesiodischen Theogon. 323. Er kommt auch beym Diogenes Laertius vor IV, 33. — Ueber den

Dio-

Diodorus Kronus, einem berühmten Dialektiker, der zur Zeit des Ptolemäus Soter zu Alexandria blühte. S. Diog Laert. II, 3.

§. 235. Philo war aus Larissa gebürtig, ein Schüler des Klitomachus. Er leugnete die Begreiflichkeit der Dinge, so wie sie vom Zeno erklärt war. Cic. Quaest. Acad. IV, 4. Cum enim ita negaret (Philo) esse quicquam, quod comprehendi posset, (id enim volumus esse ακκαταληπτον), si illud esset, sicut Zeno definiret. — Vergl. Diog. Laert. VII, 54. Euseb. l. l. XIV, 9.

Antiochus war ein Schüler auch des Stoikers Mnesarchus, und wich von seinem andern Lehrer dem Philo so weit ab, daß er ganz zum Stoicismus übergieng. Ein Zuhörer des Antiochus war auch Cicero. Dieser urtheilt von ihm Quaest. Acad. IV, 43. Omitto Antiochum, qui appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus. Ein Zeitgenosse des Antiochus scheint der Skeptiker Aenesidem gewesen zu seyn, der nach dem Photius Cod. CCXIII seine Pyrrhonischen Untersuchungen dem Akademiker Lucius Tubero widmete, und von den Akademikern seiner Zeit sagt, daß sie fast ganz wie die Stoiker dogmatisirten, und als Stoiker gegen die Stoiker stritten.

Kap. 34.

Es gab im Alterthume drey medicinische Hauptpartheyen. Die erste war die Parthey der Rationalisten, die sich mit der Aufsuchung der verborgenen Ursachen der Krankheiten beschäfftigten, und ihre medicinische Theorie auf Begriffe von diesen gründeten, also die Erfahrung nach ihrer Theorie beurtheilten, nicht umgekehrt die Theo-

rie

rie nach der Erfahrung. Die zweyte war die Parthey der Empiriker, die zwar die evidenten Ursachen der Krankheiten als solche annahmen, hingegen sich um die verborgenen und um die natürlichen Wirkungen des Körpers dabey nicht bekümmerten, weil diese unerkennbar seyen. Daher wurde auch diese empirische Parthey sehr oft mit den Skeptikern verwechselt, indem die Empiriker nicht selten die Theorieen der Rationalisten verachteten, oder doch die Gewißheit derselben leugneten und bestritten (s. Cic. Lucull cap. 39), und auch mehrere skeptische Philosophen als Aerzte zur Parthey der Empiriker gerechnet wurden, wie Menodotus und Theodas, und selbst Sextus, was schon der Beyname Empiricus beweist. Hier erinnert inzwischen Sextus ausdrücklich, daß die empirischen Aerzte darin von den Skeptikern abwichen, daß sie dogmatisch die Natur der verborgenen Krankheitsursachen, und die natürlichen Wirkungen des Körpers dabey für unbegreiflich erklärten, anstatt daß die Skeptiker hierüber nur zweifelnd raisonnirten, und nichts dogmatisch entschieden. Soll also eine Parthey der Aerzte den Skeptikern eigentlich verwandt seyn, so ist es die dritte, die Parthey der Methodiker, zu welcher sich Sextus selbst schlägt, daher er billig nicht der Empiriker, sondern der Methodiker heißen müßte. Als den Stifter der Parthey der Empiriker nennt Plinius Hist. nat. XXIX, 1. den Akron aus Agrigent. Das Haupt der Methodiker war Themison aus Laodicea. Sextus citirt Empirische Commentarien, die er selbst geschrieben, und die vermuthlich die Medicin betrafen, die wir aber ebenfalls nicht mehr besitzen. Zur Charakteristik der verschiedenen Partheyen der Aerzte unter den Alten, hauptsächlich der Empiriker und Methodiker, ist das hier erläuterte Kapitel des Sextus sehr merkwürdig.

B. II.

B. II. Kap. 1. §. 3.

Der Sorites der Alten ist nicht der Kettenschluß der neuern Logiker, welcher von diesen auch Sorites genannt zu werden pflegt. Die Alten verstanden unter dem Sorites eine Schlußformel, welche die Ungültigkeit der relativen Begriffe darthun sollte. Nennst du ein paar Waizenkörner einen Haufen? — Nein. — Nennst du drey, vier, fünf Körner so? — Nein. — Nennst du neunzehn Körner so? — Nein. — Nennst du zwanzig Körner einen Haufen? — Ja. Also nennst du ein einziges Korn einem Haufen; denn neunzehn nanntest du nicht so; das eine zwanzigste macht also den Haufen aus; da nun Ein Korn kein Haufen ist, so hebt dein Begriff des Haufens sich selbst auf. Die neuern Logiker hingegen verstehn unter dem Soriten eine Schlußart, wo man die Prämissen häuft, und aus allen eine gemeinschaftliche Conclusion zieht.

Sextus beschäfftigt sich oft damit, die von den dogmatischen Philosophen des Alterthums gebrauchte Terminologie genauer zu bestimmen, ehe er gegen die dogmatischen Behauptungen selbst argumentirt. Besonders hatten die Stoiker sich eine eigene Terminologie geschaffen, die einer besondern Erklärung bedurfte. Am meisten machte diese Schwierigkeiten in der Dialektik. Daher auch Seneca so oft über die Spitzfindigkeit der Stoischen Dialektik klagt. Die im Texte vom Sextus angeführte Schlußformel ist eigentlich diese: Wenn zwey mit einander verbundene Glieder aus demselben Antecedens in zwey entgegengesetzte Folgen endigen, so wird das Antecedens jener beyden Glieder dadurch aufgehoben. Dies ist das Argumentum per duo connexa (δια δυο τροπικων θεωρημα). Die Formel war: Wenn A ist, so ist B; Wenn A ist, so ist B nicht; Also ist A nicht. Z. B.

Wenn

Wenn du weißt, daß du gestorben bist, so bist du gestorben; wenn du weißt, daß du gestorben bist, so bist du nicht gestorben; Also weißt du nicht, daß du gestorben bist. Nehmlich: Wenn du weißt, daß du gestorben bist, so bist du gestorben, weil Alles, was du weißt, wahr seyn muß. Nun aber, wenn du weißt, daß du gestorben bist, so bist du nicht gestorben, weil ein Verstorbener nichts weiß. Aus beyden verbundenen Sätzen, du bist gestorben, du bist nicht gestorben, die doch aus demselben Antecedens: Du weißt, daß du gestorben bist, fließen, folgt, daß eben dieses Antecedens falsch sey, oder der Schlußsatz: Du weißt also nicht, daß du gestorben bist.

§. 4. Der Sinn ist: Die Skeptiker leugnen nicht, daß das Vorstellungsvermögen (φαντασια) die Gegenstände so auffasse, wie sie sich den Sinnen darbieten, und daß also auch von ihnen selbst die Meynungen der Dogmatiker richtig gefaßt werden. Aber sie zweifeln an diesen Meynungen selbst, und daß die Gegenstände wirklich so sind, wie sie erscheinen.

§. 5. Epikur versetzte die Götter außerhalb der Welt in die intermundia, und sprach ihnen alle Theilnahme an der Regierung der Welt und der menschlichen Angelegenheiten ab. Nach den Stoikern hingegen war die Gottheit, oder die Weltseele, auf das innigste mit der Welt verbunden.

Sextus geht übrigens hier in seiner Argumentation etwas sophistisch zu Werke. Die Stoiker nahmen das Begreifen in dem Sinne, wenn Jemand durch die Bilder der Gegenstände, welche sich dem Gemüthe einprägen, so afficirt werde, daß er ihnen beypflichte. Weil nun das, was nicht existirt, dem Gemüthe keine Bilder ein-

prägen

prägen kann, so schließt er hieraus, daß auch dasjenige existiren oder wahr seyn müsse, was gegen die Lehren der Stoiker behauptet werde; denn die Stoiker versicherten ja, daß sie es begriffen. Indessen konnten die Stoiker erwiedern: Allerdings existirten die ihnen entgegengesetzten Behauptungen der Epikureer wirklich, so wie die Vorstellungen, welche durch sie ihrem Gemüthe eingeprägt seyn, und insofern begriffen sie dieselben und gäben ihre Existenz zu. Daraus könne aber vernünftiger Weise im geringsten nicht gefolgert werden, daß die Gegenstände selbst existirten, in Ansehung deren die Epikurische Parthey von der Stoischen abweiche.

Kap. 2.

Die Eintheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik lag in der Natur ihrer Gegenstände, und die Philosophen des Alterthums mußten daher darauf gerathen, sobald sie die Philosophie in ihrem ganzen Umfange zu behandeln anfiengen. Dies geschah zuerst durch die Sokratische Schule, welche die philosophische Untersuchung auch auf die Principien des Sittlichen ausdehnte. Aristoteles schied in der Folge die Philosophie nur in zwey Haupttheile, die theoretische und praktische, und betrachtete die Dialektik als Organon.

Kap 3 §. 14.

Cicero nennt im Lucull. cap. 11. das Kriterium ausdrücklich die Regel des Wahren und Falschen. Simplicius ad Epictet. 316. giebt ihm eine weitere Bedeutung. Nach ihm ist ein Kriterium der Kanon der Beurtheilung nicht blos des Wahren und Falschen, sondern auch des Guten und Bösen. Die andere vom Sextus angegebene Erklärung des Kriterium's ließe sich wohl besser

so

so ausdrücken: Es ist dasjenige, dem wir im gemeinen Leben folgen. Vergl. oben B. I. Kap. 11.

§. 16. Potamo beym Diogenes Laertius I, 21. nahm nur die beyden erstern Kriterien des Wahren an: Von wem und Wodurch. Das dritte: Wonach übergieng oder verwarf er.

Kap. 4. §. 18.

Der hier gemeynte Xeniades aus Korinth war ein Philosoph, der noch vor dem Demokrit lebte, und also auch von dem reichen Xeniades dem Korinthier verschieden, welcher den Diogenes den Cyniker als Sclaven kaufte. S. Menag. ad Diog. Laert. VI, 74. Auf die Behauptung des Xeniades, daß alle Vorstellungen und Meynungen falsch seyen, beruft sich Sextus mehrmal. — Ueber den Ausspruch des Xenophanes s. Diog. Laert. IX, 72.

Kap. 5. §. 23.

Was Sextus hier gegen Demokrit's Erklärung des Menschen vorbringt, ist eine erbärmliche Sophisterey. Schwerlich hat Demokrit in jener Erklärung eine eigentliche Definition des Menschen geben wollen. Er sagte: Der Mensch ist — was wir alle wissen, d. i. jeder darf nur auf sich selbst achten, um einen Begriff vom Menschen zu bekommen. Daß jeder Gegenstand, von dem wir etwas wissen, ein Mensch sey, (folglich jedes uns bekannte Thier); daß kein Ding hingegen ein Mensch sey, von dem wir nichts wissen; (folglich Menschen, die wir nie gesehen haben, keine Menschen sind); daß nur der ein Mensch sey, der von Allen gekannt werde, (folglich Niemand ein Mensch sey, da Niemand von Allen gekannt werde), ist sicher bey jener Erklärung dem Demokrit

mokrit nicht in den Sinn gekommen. Sextus scheint seine Sophisterey selbst gefühlt zu haben; denn er fügt gleich ein anderes Argument gegen die Demokritische Erklärung hinzu, das von den Naturprincipien dieses Philosophen entlehnt ist.

§. 25. Die Erklärung des Epikur vom Menschen, er sey ein Wesen, das Leben und eine bestimmte Form habe, war unstreitig zu weit, und deswegen verwerflich. Die Einwürfe aber, welche Sextus dagegen macht, sind nichtsbedeutend und sophistisch. Der Mensch muß den Sinnen erscheinen; sonst kann er nicht wahrgenommen werden, und wenn keine Menschen erschienen, gäbe es keine Menschen. Hieraus folgt gegen die obige Erklärung nichts; denn Epikur konnte bey seiner Erklärung voraussetzen, daß Menschen erscheinen. Es hängt aber diese Erklärung mit Epikur's Begriffe vom Vorstellungsvermögen und von der Anticipation zusammen. Von jedem Eindrucke eines Gegenstandes, der eine bestimmte Form hat, bleibt ein Bild in der Seele, welches dieser objectiven Form entspricht, und von uns mit einem gewissen Worte bezeichnet wird, das der Name des Gegenstandes ist. Macht hernach derselbe Gegenstand oder ein ähnlicher wieder einen Eindruck auf uns, so hilft uns jenes Bild, das wir nun schon besitzen, den Gegenstand gleichsam anticipando zu erkennen. Wir sagen alsdenn: es ist der bestimmte Gegenstand, der den bestimmten Namen hat. So definirte also auch Epikur den Menschen, als ein Wesen von einer bestimmten Form, das einen bestimmten Eindruck auf uns mache, und dessen Vorstellung wir Mensch nennen.

§. 26. Die hier bemerkte Erklärung gaben die Stoiker und auch die Peripatetiker.

§. 28.

§. 28. Ueber die Platonische Erklärung des Menschen s. Diog. L. X, 40. Ammonius Hermeae in seinem Commentare zu den quinque vocibus des Porphyr verbesserte die Erklärung folgendermaßen: Der Mensch ist ein aufrechtgehendes Thier mit breiten Nägeln.

§. 29. Sextus unterscheidet zwischen Verstehn und Begreifen. Das erste ist, eine deutliche und unterscheidende Vorstellung von einem Gegenstande haben; das andere ist, denselben seinem Wesen und Grunde nach erkennen. Etwas kann also verständlich seyn, was doch unbegreiflich ist. So der Mensch.

§. 31. Die vornehmsten Meynungen der Alten von der Natur der Seele sind gesammelt und beurtheilt vom Aristoteles de Anima lib. I. — Dicäarch war ein Schüler des Aristoteles. Er leugnete, daß die Seele eine selbstständige vom Körper verschiedene Substanz sey; an sich selbst sey sie nichts, und insofern habe der Namen Seele gar keine Bedeutung. Das sogenannte Seelenwesen bestehe in der natürlichen Organisation des lebendigen Körpers, vermöge welcher derselbe empfinde. Vergl. Cic. Quaest. Tusc. I, 10. 22. Lucull. cap. 39. Epist. ad Attic. XIII, 31.

§. 37. Der angeführte Vers ist aus der dem Homer beygelegten Grabschrift des Midas in Herodot's Leben des Homer cap. 11. Vergl. Tibull. Eleg. I, 4, 60:

— — dum robora tellus,
Dum coelum Stellas, dum vehet amnis aquas.

Ovid. in Ibin, 137:

Robora dum montes, dum pabula
mollia campi,
Dum Tiberis flavas Tuscus habebit
aquas.

§. 44. so kann — auch nicht einmal in der Menge eine Verschiedenheit gefunden werden] Der Sinn ist dieser: Selbst die Menge von auf gleiche Weise afficirten Menschen kann nicht für mehr oder verschiedene Menschen genommen und als Mehrheit Einem anders afficirten Menschen entgegengesetzt werden. Jene Menge macht, sofern sie auf gleiche Weise afficirt ist, nur Einen Menschen aus. Unter dem Afficirtseyn begreift Sextus hier die ganze Organisation und Gemüthsstimmung eines Menschen, und das Verhältniß derselben zu den Eindrücken der Gegenstände.

Kap 6. §. 52.

Alle können wir nicht falsch nennen] Ich glaube, daß hier eine falsche Lesart im Texte ist, und daß es umgekehrt heißen muß: Alle können wir nicht wahr nennen. Denn es folgt im Texte: Weil wir kein unbezweifeltes Kriterium haben, wonach wir dasjenige beurtheilen könnten, was wir Allem Andern vorziehen wollen Vielleicht ist auch weiterhin im Texte etwas ausgefallen. Denn über die vom Sextus aufgeworfene Frage: ob nicht die sinnlichen Vorstellungen zum Theile wahr oder falsch sind, vermißt man eine Erläuterung.

§. 57. Diese Behauptung des Gorgias war in der Schrift enthalten: Ueber das, was nicht ist, oder über die Natur. — Ueber den Sitz des Verstandes, oder der vernünftigen Seele im Körper wurde unter den alten Philosophen sehr gestritten. Daß die Frage keinen

Sinn

Sinn habe, ist erst eine Entdeckung der neuern Philosophie.

§. 59. **Der Verstand ist nach dem Gorgias Nichts, nach dem Heraklit Alles]** Die Behauptung des Gorgias war: Es sey nichts wirklich so, wie es den Sinnen erscheine. Dagegen lehrte Heraklit, daß Alles], auch die Contraria, wirklich sich so in den Gegenständen befänden, wie sie von den Sinnen wahrgenommen würden, indem die Natur der Gegenstände die Möglichkeit widersprechender Qualitäten für die sinnliche Wahrnehmung derselben mit sich bringe.

Kap. 7. §. 70.

Der hier erwähnte Begriff von der Natur der Vorstellungen war der Stoische, wiewohl die Stoiker, auf Veranlassung der Einwürfe der Akademiker und Skeptiker, an jenem Begriffe sehr viel künstelten und änderten, und daher auch in ihren Erklärungen der Vorstellung gar nicht einstimmig sind. So leugnete Chrysippus, daß die Vorstellung ein solcher Abdruck des Gegenstandes in der Seele sey, wie des Siegels in Wachs. (Diog. Laert. VII, 50). Sein Grund war, weil die Seele eine unzählige Menge Eindrücke oder gleichsam Formen der Gegenstände aufnehmen könne; das Wachs hingegen nicht. Er erklärte also die Vorstellung für eine Veränderung in der Seele, was die neuern Psychologen Modification nennen. Aber auch diese Erklärung tadelt und verwirft Sextus mit Recht; und zwar aus demselben Grunde, welchen Chrysippus gegen die Erklärung seiner Vorgänger eingewandt hatte.

§. 73. Wenn man diese und ähnliche Raisonnements der Alten über das Verhältniß der Vorstellungen zu den Gegenständen kennen lernt, so ist es auffallend,

daß kein Philosoph des Alterthums auf das System des Idealismus gerathen ist. Vielleicht wäre dieser historische Umstand ein nicht ganz zu verachtendes Argument gegen dasselbe.

Kap. 8. §. 81.

Die Unterscheidung des Wahren und der Wahrheit ist eine von den subtilen stoischen Distinctionen. Unter dem Wahren verstanden die Stoiker einen Satz, nicht soferne er durch Rede ausgedrückt wird, sondern soferne er auf verknüpften Begriffen beruht (λεκτον, axioma enuntiatio). Von diesem leugneten sie, daß er etwas Körperliches sey; denn er wird von dem Körper selbst ausgesagt, und muß also von diesem verschieden seyn. Seneca sagt Epist. 117: Dico: *Cato ambulat.* Non corpus quidem est, quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii edictum. Dagegen rechneten die Stoiker die Weisheit, die Tugenden und Laster, die Künste und Wissenschaften, das Gedächtniß, das Vorstellungsvermögen, die Neigungen, Affecten u. s. w. zu den Körpern, und so ist es kein Wunder, wenn sie auch die Wahrheit dazu rechneten. In Ansehung der letzten war ein Hauptgrund, daß die Wahrheit als ein reeller Gegenstand etwas wirken und die Gemüther der Menschen in Bewegung setzen könne. Seneca bemerkt in derselben Epistel: Placet nostris, quod bonum est, esse corpus; quia quod bonum est, facit; quicquid facit, corpus est. Wie die Stoiker durch consequentes Folgern aus den von ihnen angenommenen Naturprincipien auf diese Paradoxie kamen, ist sehr begreiflich; aber nicht eben so, was sie sich eigentlich unter den logischen und grammatischen Dingen gedacht haben, die unkörper-

körperlich seyn konnten, und wie die Vernünftigen unter ihnen jener Distinction des unkörperlichen Wahren und der körperlichen Wahrheit Beyfall geben konnten.

So wie die Stoiker die Wissenschaft als die Vernunft in einem bestimmten Verhältnisse definirten, so definirten sie auch die Tugend eben so. Seneca Epist. 113. Virtus nihil est aliud, quam animus quodammodo se habens. Die Vernunft selbst aber hielten Zeno, Kleanth, und Chrysipp für körperlich.

§. 83. Im Wesentlichen lag nach der Meynung der Stoiker der Unterschied zwischen dem Wahren und der Wahrheit darin, daß unter jenem das Erkenntnißvermögen und die logischen Regeln verstanden wurden; unter dieser die Erkenntniß von Gegenständen selbst. Daher konnte das Wahre von den Stoikern als einfach gedacht werden in Beziehung auf das subjective Princip des Erkenntnißvermögens, anstatt daß die Wahrheit in Beziehung auf die Gegenstände zusammengesetzt war. Die Wahrheit fand sich nur bey dem Weisen; das Wahre auch bey dem Thoren.

Kap. 9. §. 90.

Denn er wird doch wohl z. B. nicht als wahr behaupten, die Zahl der Sterne sey gleich, oder sie sey ungleich] Hierauf spielt Cicero an im Lucullo: Qui omnia sic incerta dicunt, vt Stellarum numerus par an impar sit nesciatur, quasi desperatos aliquos relisquamus.

§. 94. Die hier berührte Definition der Dialektik, als Wissenschaft des Wahren und Falschen, und dessen, was keines von beyden ist, war die Stoische. S. Diog. Laert. VII, 42.

§. 96. Die Demonstration gehört mit zu den Zeichen der Gegenstände. Das Zeichen ist also ihr Gattungsbegriff, so wie der Mensch zu dem Gattungsbegriffe Thier gehört.

Kap. 10. §. 98.

Wie mir z. B. itzt Athen] Es läßt sich aus diesen Worten schließen, daß Sextus sich einmal zu Athen aufgehalten habe.

§. 100. Die Zeichen also sind nach den Dogmatikern theils erinnernde, theils indicatorische] Auch die hier gemeynten Dogmatiker sind die Stoiker, gegen die sowohl die Akademiker als die Skeptiker am lebhaftesten disputirten. Das Dogma von der Existenz indicatorischer Zeichen war dem Sextus auch als Arzte wichtig. Der Denkart seiner Schule nach mußte er es bezweifeln. Dagegen er das Daseyn erinnernder Zeichen nicht bestritt, weil er sonst alle Möglichkeit einer Beurtheilung der Krankheiten aus Symptomen aufgehoben haben würde. Er stützt sich jedoch auch in Ansehung der letztern auf nichts weiter, als auf die gemeine Denkart, ohne die erinnernden Zeichen dogmatisch als gültig zu behaupten.

Kap. 11. §. 104. 105.

Erst itzt läßt sich völlig deutlich machen, was die Stoiker bey einem Satze (Urtheile) dachten, soferne sie denselben für unkörperlich erklärten. Sie nahmen drey verknüpfte Stücke (conjugata) an, 1) den Gegenstand, welcher durch das Wort ausgedrückt wird; 2) den Schall des Wortes; 3) die Bedeutung des Wortes, welche letztere nur in der Seele dessen ist, der das Wort versteht, nicht des Fremden oder des Wortes Unkundigen, wenn

er

schon verschwunden, und folglich existirt er niemals. Im Verstande existiren die Theile eines wahren Schlusses immer zusammen; aber im innern Sinne müssen sie sich der Form desselben gemäß, d. i. in der Zeit, entwickeln.

§. 146. Die bemerkten vier Fehler der Schlüsse waren vom Chrysipp angegeben worden. Die unendliche Geschwätzigkeit der Stoiker und ihre Spitzfindigkeit in der Dialektik tadelt Sextus am Ende dieses Abschnitts, worin er von jenen Fehlern der Schlüsse spricht, mit vollem Rechte.

§. 157. Nicht blos die Stoiker, sondern auch die Peripatetiker hatten ihre indemonstrabeln Sätze, aus denen sie weiter demonstrirten. Die Indemonstrabilia der letztern prüft Sextus weiter unten. Chrysipp hatte ein Werk über die ersten indemonstrabeln Gründe geschrieben gegen den Zeno, welches Diogenes Laertius anführt VII, 195. Auch war es Chrysippus, welcher die indemonstrabeln Raisonnements auf die fünf zurückgeführt hatte, die Sextus hier skeptisch kritisirt.

§. 159. Dieser Einwurf des Sextus beweist nichts, und beruht blos auf Wortklauberey. Allerdings konnte der Schluß auch zusammengezogen werden: Es ist Tag, also ist es helle, und das Uebrige in der Formel ist überflüssiger Zusatz. Daraus aber folgte nicht, daß der Schluß an sich selbst in der Stoischen Formel auch mit diesem Zusatze falsch sey. Sextus hielt nur hier die Regel der Stoiker fest: daß ein überflüssiger Zusatz einen Schluß fehlerhaft mache; eine Regel, die nicht in allen Fällen gilt, und die freylich die Stoiker auch nicht als allgemein hätten geben sollen.

§. 163.

§. 163. Aristoteles legte den kategorischen Syllogismen in der Analytik einen vorzüglichen Werth bey. Das hier vom Sextus erörterte Beyspiel kommt im Alcibiades des Plato vor.

§. 164. Dieser Syllogismus: Sokrates ist ein Mensch; jeder Mensch ist ein Thier; also ist Sokrates ein Thier, ist eigentlich in der vierten Figur geschlossen. Da aber Aristoteles und die alten Syllogistiker vor dem Galen überhaupt nur drey syllogistische Figuren annahmen, und die vierte Figur blos eine Umkehrung der ersten ist, so wurden auch die Schlüsse in der vierten Figur zu der ersten Figur gerechnet, wie in diesem Falle beym Sextus.

§. 167. Antipater, aus Tarsus in Cilicien gebürtig, ein Schüler des Diogenes von Babylon, und Lehrer des Panätius, war, nach dem Urtheile des Sextus an einer andern Stelle, einer der ausgezeichnetsten Stoiker.

§. 168. Bey diesem Raisonnement begeht Sextus den Fehler, entweder absichtlich oder unwissentlich, daß er die Conclusion an und für sich, und außer ihrem Zusammenhange mit den Prämissen betrachtet. Dann läßt sich freylich das Dilemma auf sie anwenden: die Conclusion ist entweder evident, und dann bedürfte es der Prämissen und des ganzen Schlusses nicht; oder sie ist dunkel, und dann ist sie, ungeachtet sie erschlossen wurde, nicht minder unbegreiflich. Nimmt man aber die Conclusion in ihrem nothwendigen Zusammenhange mit den Prämissen, wie man thun muß, wenn richtig raisonnirt werden soll, so ist jenes Dilemma nicht auf sie anwendbar. Inzwischen sucht Sextus gleich hernach auch die Begreif-

lichkeit der Conclusion in ihrer Verbindung mit den Prämissen anzufechten.

§. 169 Die Bündigkeit dieses Arguments beruht darauf, daß das Consequens und der Untersatz in einem Schlusse, sofern sie sich auf das Antecedens beziehen, relative Dinge seyen. Dies ist aber nach dem logischen Principe der Schlüsse ganz falsch, und der Begriff des Relativen ist vom Sextus misverstanden, oder gemisbraucht. — Eben diese Kritik gilt auch von dem, was Sextus hernach §. 174. 175. gegen die Existenz und Gültigkeit einer besondern Demonstration einwendet.

§. 186. Zur Erläuterung kann hier eine Stelle aus dem Commentare des Johann Philoponus zur Analytik des Aristoteles fol 9. b. dienen: „Die Skeptiker, um darzuthun, daß es keinen Syllogismus gebe, argumentirten folgendermaßen: Ihr beweist, daß es einen Syllogismus gebe, oder, daß es keinen gebe. Beweist ihr es nicht, so werden wir euch ohne Beweis nicht glauben, daß ein Syllogismus existire. Beweist ihr es aber, so ist offenbar, daß ihr euch dazu eines andern Syllogismus bedient, und diesen müßt ihr wieder durch einen andern Syllogismus beweisen, daß er beweisend sey, und diesen abermals durch einen andern, und so in's Unendliche. — Diesen antworten wir, fährt Johann Philoponus im Namen der Dogmatiker fort: Ihr fangt Euch selbst durch eure eigene Argumentation; denn wir werden gerade eben so gegen Euch argumentiren, wie Ihr gegen uns. Entweder habt Ihr bewiesen, daß es keinen Syllogismus gebe, oder Ihr habt es nicht bewiesen. Habt Ihr es nicht bewiesen, so verdient Ihr auch keinen Glauben. Habt Ihr es aber bewiesen, so erhellt selbst aus eurem Beweise, und aus dem Syllogismus, welchen

chen Ihr dazu gebraucht, daß ein Syllogismus existire."

Kap. 14.

Den Syllogismen widmet Sextus noch eine besondre Untersuchung, weil die Stoiker und Peripatetiker, die beyden dogmatischen Partheyen, welche er bey seiner Skepsis vorzüglich im Auge hat, auf diese so viel bauten.

§. 195. Daß der Krokodil die obere Kinnlade bewege, hat schon Herodot bemerkt II, 68, auch Aristoteles Hist. animal. I, 9. III, 7. Plin. Hist nat. VII, 25. XI, 37. Fabricius erinnert aus neuern Beobachtungen, daß der Krokodil nicht unabhängig von dem Hirnschedel, wie unter den Vögeln der Papagay, sondern zugleich mit dem ganzen Vorderkopf die obere Kinnlade bewege.

Kap. 16. §. 207.

Wenn man Alles definiren will, so wird man sich in's Unendliche verlieren, und darüber nichts definiren. Sextus will sagen, daß jene Difinition eine neue Definition erfordere; denn die Definition besteht aus Wörtern; diese müssen wieder definirt werden; dann abermals die Definition der Wörter u. s. w.

§. 211. Dieser Scherz bezieht sich auf die bekannte Definition des Menschen, die dem Plato beygelegt wird, und von welcher schon oben die Rede gewesen. Sie kömmt auch unter den angeblichen Platonischen Definitionen vor. Vergl. Diog. Laert. VI, 40,

§. 212. Aristoteles definirte die Definition als eine Rede, die erklärt, was ein Ding seinem Wesen nach ist, oder seyn soll. Nach dem Chrysippus ist die Definition eine Erklärung des Eigenthümlichen einer Sache.

Cicero

Cicero ad Herenn. IV, 25. Definitio est, quae rei alicujus proprias amplectitur potestates breviter & absolute. Topic. Definitio est oratio quae id, quod definitur explicat quid sit. Dies ist eine Uebersetzung der Aristotelischen Erklärung. Antipater sagte: Die Definition ist eine Rede, die nothwendig in die Stelle des Definitum's gesetzt werden kann. Quintilian Inst. VII, 3. Definitio est rei propositae propria & dilucida & breviter comprehensa verbis enuntiatio. Eine andere Erklärung war: Die Definition sey eine Angabe der besondern Merkmale eines Gegenstandes außer den allgemeinen und mehrern Dingen gemeinschaftlichen. Noch eine andere war: Die Definition sey eine kurze die Natur des Gegenstandes erklärende Rede. Diese letzte kommt derjenigen am nächsten, welche Sextus hier anführt.

Kap. 17. §. 213.

Die hier gemeynten Dogmatiker sind die Platoniker, welche die erwähnte Eintheilung der Dialektik in die Lehre von der Eintheilung, von der Definition, der Induction, und dem Syllogismus machten.

Die vierfache Art, wie eine Eintheilung statt finden könne nach den Platonischen Dialektikern, kommt vor beym Pseudo Galen Hist. philos. cap. 4. Johann von Damascus Opp. T. I. p. 15. macht noch eine weitere Untereintheilung derselben.

Kap. 18. §. 214.

Sextus nimmt hier mit Recht an, daß die Bedeutung der Wörter willkührlich sey. Das Gegentheil aber behaupteten Heraklit, Kratylus, Plato, Epikur und die Stoiker. S. Plato Cratyl. Orig. contra Celsum l.

P.

p. 18. Gell. N. A. X, 4. Epicur. ap. Diog. Laert. X, 75.

Kap. 20. §. 222.

Die Lehre von den Ideen, als für sich bestehenden intelligibeln Objecten, war nur dem Plato und seiner Schule eigen. Von den übrigen Dogmatikern, namentlich den Peripatetikern und Stoikern, wurde sie lebhaft bestritten.

Kap. 22. §. 229.

Sextus spöttelt hier über die Stoiker, die unter andern ruhmwürdigen Eigenschaften der Dialektik auch diese beylegten, daß sie, indem sie die Trüglichkeit und Falschheit der Sophismen aufdecken lehre, zur gemeinen Wohlfahrt beytrage. Die Stoiker hatten hierin überhaupt genommen nichts weniger als Unrecht; dies beweist schon die Geschichte der griechischen Sophisten; nur mochten sie es übertreiben, und ihre Behandlungsart der Dialektik war in diesem Betrachte nicht die zweckmäßigste.

§. 230. Um das andere vom Sextus angeführte Sophisma zu verstehn, sagt Fabricius, ist zu bemerken, daß die Stoiker zwischen Falsch und Ungereimt unterschieden. Sie leugneten, daß es irgend einen ungereimten Satz gebe (ατοπον), ob sie gleich eingestanden und eingestehen mußten, daß einige Sätze wahr, andere falsch seyen. Dies vorausgesetzt, erhellt aus den Prämissen die Conclusion als wahr, wiewohl sie eben wegen jenes falsch vorausgesetzten und erschlichenen Unterschiedes sophistisch ist. In der Uebersetzung des Textes muß es heißen: Was weder möglich war, noch möglich ist, das ist nicht ungereimt. Ich glaube aber, daß im Texte eine falsche Lesart ist, und daß die letztern Worte des

For-

Fordersatzes heißen müssen: Das ist ungereimt, mit Weglassung der Negation. Dann lautet der ganze Schluß so: Was weder möglich war, noch möglich ist, das ist ungereimt. Nun war es weder, noch ist es möglich, daß ein Arzt, als solcher, Jemanden tödte. Also ist dies auch ungereimt. Das Falsche des Schlusses liegt darin, daß der Nachsatz unbedingt behauptet wird, der doch nicht unbedingt behauptet werden kann. Man braucht also den Stoikern nicht eine Unterscheidung des Ungereimten und Falschen aufzubürden, vermöge deren etwas nach ihrer Meynung ungereimt seyn könnte, was darum doch nicht falsch wäre. Fabricius hat den folgenden §. beym Sextus misverstanden. Die Stoiker lehrten, ein Axiom sey ein Satz, in welchem etwas bejaht oder verneint werde. Sey das nicht der Fall, so sey es etwas Ungereimtes; dann sey es aber auch kein Axiom. In dem Satze: Es war nicht möglich und ist nicht möglich, daß ein Arzt, als solcher, Jemanden tödte, wird etwas schlechthin verneint; also ist er ein Axiom, und nicht ungereimt. Also ist er wahr. Hierin bestand eben das Sophistische, daß dieser Satz unbedingt für ein Axiom angenommen wurde, und nach dem Begriffe der Stoiker von einem Axiom angenommen werden mußte. Hingegen der Obersatz im Texte: Was weder möglich war, noch möglich ist, das ist nicht ungereimt, ist offenbar Unsinn. Die Negation im Consequens muß also hier wegfallen.

§. 238. Celsus III, 6. Neque inter magnos dolores neque increscente morbo tutum est, aegrum cibo impleri, sed vbi inclinata jam in melius valetudo est.

§. 241. Das hier erwähnte Sophisma bekam von seiner Formel den Namen des Gehörnten (Κερατινος). S. Menag. ad Diog. L. II, 108. 111. Mit Recht gab Diogenes der Cyniker auf dieses und ähnliche Sophismen keine dialektische Antwort, sondern er widerlegte sie aus dem unmittelbaren Gefühle. Als ihm Jemand bewies, daß er Hörner habe, faßte er sich an die Stirne, und antwortete: ich fühle keine. Um die Behauptung zu widerlegen, daß es keine Bewegung gebe, gieng er vor dem Behauptenden auf und nieder. S. Diog. Laert VIII, 36. Fabricius macht bey Gelegenheit des Sophisma's von den Hörnern die muthwillige Anmerkung, daß er nicht wisse, ob die alten Sophisten auf diese Weise den Spott hätten rechtfertigen wollen, womit man die Ehemänner untreuer Weiber Hörnerträger zu nennen pflegt. — Die dialektischen Demonstrationen, daß nichts entstehe, und daß es keine Bewegung gebe, rührten von dem Eleatiker Zeno her. Gegen diese wurde dialektisch argumentirt, ohne daß man sie doch dialektisch widerlegte. Bey dem damaligen Zustande der Philosophie blieb in der That nichts anders übrig, als was Sextus auch anräth, ihnen die Evidenz der Erfahrung entgegenzuhalten. — Von der Behauptung, daß der Schnee weiß sey, war Anaxagoras der Urheber. Die vernünftigern Stoiker verkannten die Pedanterey in der spitzfindigen Dialektik ihrer Schule insbesondere, die hier Sextus rügt, nicht, und erklärten sich zum Theile sehr bitter darüber. S. Seneca Epist. 45. 82.

§. 242. Diodorus Kronus argumentirte folgendermaßen gegen die Wirklichkeit der Bewegung: Ein Ding bewegt sich entweder in dem Orte, in welchem es ist, oder in dem, in welchem es nicht ist. Nun kann

sich

sich aber ein Ding nicht in dem Orte bewegen, in welchem es ist, weil es diesen ganz ausfüllt; noch in dem Orte, in welchem es nicht ist. Kein Ding bewegt sich also wirklich. Bey der alten metaphysischen Theorie von dem objectiven Raume war dieses Argument aus Begriffen unwiderleglich. Gleichwohl offenbarte es sich, auf die Erfahrung angewandt, wie das Raisonnement des Herophilus beweist, als ungereimt und lächerlich. Diodorus Kronus war ein Zeitgenosse des Aristoteles, des Megarikers Stilpo, und der Cyniker Krates und Diogenes. Hiernach läßt sich auch das Zeitalter des Herophilus bestimmen. Dieser letzte war ein berühmter Arzt und Anatom, ein Schüler des Praxagoras aus der Insel Cos. Galenus legt ihm auch eine tiefe Kenntniß der Dialektik bey Opp. T. IV. p. 364. ed. Basil. Vergl. Gellii Noct. Att. XVIII, 13.

§. 247. Die Taschenspieler nannten die Griechen ψηφοπαικτας; die Lateiner praestigiatores oder calculatores, weil sie ihre Künste mit kleinen Steinen machten, die sie durch die Geschwindigkeit der Bewegung der Hände auf eine dem Anscheine nach unbegreifliche Weise den Zuschauern bald zeigten, bald vor ihren Augen verschwinden ließen. Andre nennen sie auch sacculari von den Beuteln, in welchen sie die Steine trugen. Quintilian Instit. X, 7. Constant miracula illa in scenis pilariorum ac ventilatorum, meynt ebenfalls diese Taschenspieler. S. du Cange in Glossar. und Casaubon. ad Athen. I, 15. IV, I. Mit der Taschenspielerey vergleicht auch Seneca die Sophismen der Dialektiker Ep. 45. Sic ista sine noxa decipiunt, quomodo praestigiatorum acetabula & calculi, in quibus me fallacia ipsa delectat. Es gab auch noch andere

Arten von Taschenspielereyen außer der erwähnten mit Steinen.

§. 249. Der sophistische Sorites des Chrysipp war von doppelter Art, struens, ruensque. In beyden wurde es darauf angelegt, durch fortgesetztes Fragen den Andern zur Behauptung einer Absurdität zu verleiten. Cicero nennt es daher im Lucull. cap 16. captiosissimum genus interrogationis, quod genus minime in philosophia probari solet, cum aliquid minutatim & gradatim additur aut demitur. Soritas hos vocant, qui acervum efficiunt vno addito grano. Ebendaselbst cap. 9 sagt Cicero: Placet Chrysippo, cum gradatim interrogetur, verbi causa, tria pauca sint, anne multa? aliquanto prius quam ad multum perveniat, quiescere, id est quod ab iis dicitur ἡσυχαζειν. Diesen λογον ἡσυχαζοντα hatte Chrysipp in einer besondern Schrift erörtert, so wie er auch von dem Soriten in mehrern Büchern gehandelt hatte. Vergl. Menag. ad Diog. Laert. VII, 197.

Kap. 23. §. 252.

Diogenes Laertius im Leben des Zeno (VII, 62.) giebt folgende Erklärung der Amphibolie: Sie ist ein Wort oder eine Redensart, die zwey oder auch mehr verschiedene Dinge dem wirklichen und gemeinen Sprachgebrauche eines und desselben Volkes nach bedeutet.

Buch III. Kap. 2. §. 2.

Sextus will sagen, daß er das Daseyn der Götter nach der gemeinen religiösen Vorstellungsart auch annehme; daß er es aber nicht aus angeblichen philosophischen Gründen als ein Dogma behaupte. An einer andern

Stelle

Stelle äußert er, daß er die Götter vielleicht aufrichtiger glaube und besser verehre, als andere Philosophen, ob er gleich gegen ihre philosophischen Gründe für das Dogma, daß Götter seyen, argumentire. Was für ein Sinn inzwischen jener Erklärung des Sextus eigentlich beyzulegen, und was sie für Ursachen und Zwecke hatte, bedarf keiner Erläuterung. Auch war seine Skepsis an einer philosophischen Theologie überhaupt der Volksreligion nichts weniger als günstig und beförderlich.

§. 3. Das Raisonnement des Sextus, daß die Gottheit unbegreiflich, d. i. undenkbar sey, weil sich die Dogmatiker über die Natur derselben nicht haben vereinigen können, ist an und für sich sehr schwach. Man könnte auf eben die Art beweisen, auch das Licht sey undenkbar, welches wir Alle sehen; denn Einige erklären dasselbe für körperlich, andere für unkörperlich. Ueberhaupt ist der Widerstreit der philosophischen Meynungen über einen Gegenstand gar kein entscheidendes Argument gegen die Begreiflichkeit und Existenz dieses Gegenstandes schlechthin; obgleich freylich jener Widerstreit allemal große Aufmerksamkeit verdient, und, wenn man ihm in seinen Gründen nachspürt, zu wichtigen und neuen Aufschlüssen führt. Man kann übrigens die Dogmatiker des Alterthums in der Lehre von Gottheit auf zwey einander entgegengesetzte Partheyen zurückführen. Die eine erklärte die Götter oder die Gottheit überhaupt für körperlich, wie die Stoiker und die Epikureer. Die andere erklärte sie für unkörperlich und geistig (jedoch nicht in der Bedeutung, welche die neuere Philosophie seit Des Cartes mit dem Worte Geist verbindet); und zu dieser können Anaxagoras, Sokrates und seine Schule, Plato, Aristoteles und viele andere gerechnet werden. — Diejenigen

Philosophen, welche der Gottheit eine menschliche oder menschenähnliche Gestalt absprachen, waren die Stoiker, und von den ältern Xenophanes, der ihr eine kugelförmige Gestalt beylegte. — Die Stoiker ließen die Gottheit innerhalb der Welt existiren (als die Weltseele); außerhalb derselben Anaxagoras, die Sokratiker, Plato, gewissermaßen auch Aristoteles. Epikur versetzte die Götter in sogenannte intermundia.

Das hier vom Sextus erörterte skeptische Raisonnement gegen die Behauptungen der Dogmatiker vom Daseyn und den Eigenschaften Gottes hat seinen guten Grund, soferne das Daseyn und die Natur Gottes überhaupt auf dem theoretischen Wege unerkennbar sind; und der Einwurf, welchen Fabricius dem Sextus macht, daß man aus den Wirkungen Gottes, d. i. der Welt, auf die Natur desselben schließen könne, ist nichts weniger als treffend. Indessen gründet Sextus seinen Satz von der Unerkennbarkeit Gottes nicht darauf, daß nach den Schranken des menschlichen Erkenntnißvermögens eine solche Erkenntniß unmöglich sey; sondern auf die gewöhnlichen skeptischen Gemeinplätze, daß die Dogmatiker in ihren Behauptungen von dem Wesen und den Attributen Gottes einander widerstreiten; daß sich von diesen Behauptungen kein überzeugender Beweis führen lasse, weil es keinen letzten und entscheidenden Beweisgrund gebe. Das schwierigste Argument, welches er vorbringt, und welches von denjenigen Dogmatikern, die eine mögliche theoretische Erkenntniß Gottes behaupten, und sogar demonstriren wollen, nicht weggeräumt werden kann, ist das, was er von der Existenz des Uebels und des Bösen in der Welt zunächst gegen die göttliche Vorsehung, und mittelbar gegen das Daseyn Gottes selbst entlehnt. Mit Recht

ist

ist Sextus kühn genug zu sagen, daß die Dogmatiker selbst vielleicht dem Vorwurfe der Gotteslästerung nicht entgehen können, wenn sie so zuversichtlich ihre Lehren von der Existenz und den Eigenschaften Gottes aufstellen. Denn wenn sie Gott für den Schöpfer, Erhalter und Regierer des Universum's erklären, so erklären sie ihn eben damit zugleich für den Urheber des Uebels und des Bösen, sobald einmal von einer theoretischen Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt die Rede seyn soll. Damit setzen sie aber die Natur Gottes mit sich selbst in den directesten Widerstreit. Ueberhaupt wird das Bedürfniß einer Theodicäe nirgends fühlbarer und dringender, als bey der rationalen Theologie, und es ist ein Beweis von dem ächten philosophischen Geiste der skeptischen Parthey im Alterthume, daß sie die Aufmerksamkeit auf dieses Bedürfniß weckte, und dadurch die Anmaaßung der Dogmatiker in ihre Schranken zurückwies. Den wahren Grund, worauf ein vernünftiger Glaube an das Daseyn und die Eigenschaften Gottes beruhen kann, nehmlich die Moralität, berührt Sextus hier gar nicht. Er würde aber auch diesen anzufechten gewußt haben, da die Philosophen des Alterthums den Unterschied zwischen einem Vernunftglauben und logischen Verstandesglauben nicht kannten, und also aus jenem Grunde mehr folgerten, als sie zu folgern berechtigt waren, wodurch sie auf's neue die Vernunft in einen Widerstreit mit sich selbst verwickelten, dessen Bemerkung den scharfsinnigern Skeptikern gar nicht entgehen konnte. Dem skeptischen Argumente, das von dem mit der Existenz und Natur der Gottheit unverträglichem Uebel und Bösen hergenommen wird, um eben diese zweifelhaft zu machen, ist gar nicht anders auszuweichen, als daß man auf eine theoretische Erkenntniß Gottes gänzlich Verzicht thut, und, indem man

man sich an der Thatsache der moralischen Weltordnung hält, nur einen vernunftmäßigen Glauben an Gott autorisirt, ohne übrigens weiter über seine Natur und sein Verhältniß zur Welt, folglich auch über den Grund der Möglichkeit des Uebels und des Bösen, als über transscendente Gegenstände, weiter zu klügeln.

Kap 3. §. 14.

Diese Erklärung der Ursache: Sie sey dasjenige, um dessen Thätigkeit willen eine Wirkung erfolgt, ist wohl allen Philosophen des Alterthums und der neuern Zeit gemeinschaftlich. Die neuere Erklärung: Die Ursache sey Etwas, auf welches ein anderes Etwas nach einer Regel folgt, ist nur präciser ausgedrückt, enthält aber dieselben wesentlichen Merkmale.

§. 16. Die Behauptung Einiger, daß die Ursache immer in Relation zu der Wirkung selbst stehe, und als Ursache nicht dieser vorhergehen könne, sondern mit ihr zugleich sey, ist wohl so zu deuten, daß die Ursache nicht abgesondert von der Wirkung und ohne Relation mit dieser vor ihr hergehend gedacht werden könne, sondern, wo eine Ursache als solche gegeben sey, auch die Wirkung zugleich gegeben seyn müsse. Oder: eine Ursache ist nie ohne eine Wirkung, und eine Wirkung nie ohne Ursache denkbar. Sextus pflegt sich nur immer genau an den Worten und Ausdrücken zu halten, deren sich die Dogmatiker bey ihren Erklärungen bedienten, und schenkt diesen nichts, wenn etwa von ihnen im Ausdrucke gefehlt ist, zumal wenn er glaubt, den Fehler für seine Skepsis benutzen zu können.

Kap.

Kap 4. §. 18.

In Thebais regnet es niemals. Hingegen im untern Aegypten und jenseits Thebais in Aethiopien fallen sehr häufige und anhaltende Regen, worin auch das Anschwellen des Nil seinen Grund hat.

§. 20. Diese Argumente des Sextus, die hier gegen die Möglichkeit eines Begriffes der Caussalität vorkommen, beweisen nichts. Erstlich: Die Ursache läßt sich nicht ohne die Wirkung denken, und die Wirkung nicht ohne die Ursache. Hieraus folgt nichts, als was darin liegt, daß sich weder die Ursache als Ursache an sich und unabhängig von der Wirkung, noch auch die Wirkung als Wirkung an sich und unabhängig von der Ursache denken lassen; es folgt aber nicht, daß deshalb der Begriff der Caussalität überhaupt unbegreiflich sey. Denn dieser Begriff beruht eben auf der nothwendigen Relation eines Vorhergehenden als Ursache zu einem Folgenden als Wirkung; daher allerdings Ursache und Wirkung als solche nicht von einander getrennt begriffen werden können. Zweytens: Daß man, um einen Begriff von der Ursache zu bekommen, vorher einen Begriff von der Wirkung haben müsse, hebt ebenfalls die Caussalität nicht auf. Denn ich erkenne die Caussalität unter Erscheinungen erst alsdenn, wenn ich das nothwendige Verhältniß zwischen ihnen wahrnehme, daß die eine Erscheinung wie nach einer Regel auf die andere folge; ich muß also nicht blos die vorhergehende, sondern auch die folgende Erscheinung wahrgenommen haben, bevor ich beyden ein Verhältniß der Ursache und Wirkung beylegen kann. Noch weniger folgt also auch gegen die Begreiflichkeit der Caussalität an sich selbst etwas daraus, daß man, um die Wirkung zu erkennen, vorher die Ursache erkannt haben müsse. Das bisherige Raisonnement

des Sextus beweist also nichts weiter, als was ihm die Dogmatiker immerhin zugeben konnten, daß die Ursache als solche nicht ohne die Wirkung, und die Wirkung als solche nicht ohne die Ursache vorstellbar sind. Drittens: Sextus sagt: Die Ursache könnte die Wirkung nur hervorbringen, indem sie schon als Ursache existirt, oder indem sie nicht als Ursache existirt. Der zweyte Fall ist unmöglich. Aber auch im ersten Falle müßte sie vorher als Ursache existirt, und erst hernach, da sie schon existirte, die Wirkung hervorgebracht haben; was gleichwohl der nothwendigen Relation zwischen Ursache und Wirkung widerspricht. Hier ist der Begriff der Ursache als unabhängig von der Wirkung erschlichen. Dieser kann schlechterdings nicht vorgestellt werden. Werden aber beyde, Ursache und Wirkung, in ihrer nothwendigen gegenseitigen Relation vorgestellt, so bringt unstreitig die Ursache die Wirkung hervor, indem sie als Ursache existirt. Die dialektische Schwierigkeit, die hier statt findet, hat ihren Grund in der Natur der reinen Anschauung der Zeit, die bey der Caussalität zum Grunde liegt, oder wie es Kant in seiner Kunstsprache nennt, das transscendentale Schema der Kategorie der Caussalität ist. In der Zeit kann immer nur ein Moment als vor dem andern hergehend vorgestellt werden, so auch die Ursache als vor der Wirkung hergehend; allein das vorhergehende Moment läßt sich nur mathematisch von dem folgenden unterscheiden, nicht aber physisch von demselben trennen, und daher scheint es denn auch, als ob die Ursache mit der Wirkung zusammenfalle, wie immer ein Moment der Zeit mit dem andern zusammenfällt.

Kap. 5. §. 30.

Was Sextus hier über die von den alten Kosmophysikern angenommenen materialen Naturprincipien beybringt, ist von ihm weiter ausgeführt worden adv. Phys. lib. I. Sect. 359 ff. Vergl. Lehrbuch der Geschichte der Phil. B. I.

Die Meynung des Pherecydes aus Syros von den Grundprincipien wird von den Alten verschieden angegeben. Außer dem materiellen Principe, der Erde, behauptete er auch noch eine formende Kraft, als Princip des Lebens, die er Zeus oder Aether nannte, und ein Princip der Veränderungen, des Entstehens und Vergehens der Erscheinungen (Kronus, die Zeit). Eigentlich statuirte also Pherecydes drey Grundprincipien der Natur, den Zeus, das Irdische, und den Kronus. S. Tiedemann's Erste Philosophen Griechenlands S. 172 ff.

Vom Oenopides aus Chios, der zu den Pythagoreern gerechnet wird, ist sehr wenig bekannt. Hippon, aus Rhegium, nahm als materiales Grundprincip schlechthin das Feuchte (humidum) an, und zwar ohne genauer zu bestimmen, ob er sich darunter, wie Thales, das Wasser, oder wie Anaximenes und Diogenes von Apollonia die Luft vorstellte. Diese Meynung legt ihm bey Alexander Aphrodisianus ad Arist. Metaph. p. 12. Nach dem Simplicius hielt Hippon schlechthin das Wasser für das Urelement. Mit dem Sextus, daß er das Feuer und das Wasser, oder das Warme und das Feuchte, für die Grundprincipien der Natur angenommen habe, stimmen auch der Verfasser der dem Galen zugeschriebenen Hist. philos. und der angebliche Origenes in den Philosophumenis überein.

Ueber

Ueber den Onomakritus s. auch Tiedemann am a. O. S. 64 ff.

§. 31. Eine Materie ohne alle Qualitäten, die vor den vier Elementen hergegangen sey, und aus welcher diese erst durch die Gottheit gebildet worden, behaupteten einige Stoiker. S. Diog. Laert. VII, 137.

Aristoteles wird hier selbst der Peripatetiker genannt, obgleich seine Schule erst von ihm diesen Namen empfieng. Ueber seine Lehre von den Elementen s. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie B. II. S. 53 ff.

In Ansehung der Natur der Atomen, aus denen Demokrit und Epikur alle Dinge entstehen ließen, stimmten diese beyden Philosophen nicht ganz mit einander überein. Nach dem letztern waren die Atomen alle höchst klein; nach dem erstern aber hatten sie eine ursprünglich verschiedene Größe. Demokrit nahm belebte Atomen an, die durch ein inneres Princip sich selbst bewegten. Epikur aber machte die Bewegung der Atomen von einem äußern Stoße abhängig, nur daß er ihnen ein eigenes Princip der Abweichung von der natürlichen oder erhaltenen Richtung (der Declination) beylegte. Der erste, welcher die Atomen durch corpuscula übersetzte, war der Epikureer C. Amafanius, von welchem Cicero (Acad. quaest I, 2. Quaest. Tusc. IV, 3.) sagt, daß er zuerst über philosophische Gegenstände in lateinischer Sprache geschrieben habe. Uebrigens gaben die spätern Philosophen den Atomen auch im Griechischen verschiedene Namen, ohne im Wesentlichen einen andern Begriff damit zu verbinden. So waren die unendlichen kleinen und untheilbaren Körperchen des Diodorus Kronus, und die unzusammengesetzten Stoffe des Asklepiades aus Bithynien, eines zur Zeit des Pompejus des Großen berühmten Arztes in Rom, dessen

Galen

Galen öfter erwähnt, nichts anders als die Atomen der Epikurischen Schule, nur daß etwa der Begriff mancherley Nebenbestimmungen empfieng. Auch die molecules der Neuern sind in der Hauptsache die Atomen der Alten. Darin unterschied sich inzwischen doch Asklepiades von den ältern Atomisten, insbesondere dem Demokrit, daß, wenn er gleich die Urstoffe der Dinge für unzusammengesetzt, d. i. nicht erst durch Zusammensetzung, entstanden hielt, er doch die Theilbarkeit derselben behauptete, die hingegen Demokrit, wie schon der Namen Atomen beweist, leugnete. Auch hatten nach dem Asklepiades die Urstoffe bestimmte Qualitäten, nach dem Demokrit aber nicht, der die Qualitäten erst aus der mannichfaltigen Zusammensetzung entstehen ließ.

Kap. 6. §. 41.

In der ältern Philosophie, wo man überhaupt die Erkenntnißquelle der Mathematik verkannte, waren diese skeptischen Raisonnements des Sextus gegen die Definitionen des Körpers sowohl, als der Flächen, Linien, Puncte, welche die Mathematiker gaben, unwiderleglich. Sextus konnte dreist sagen: Von einer absolut existirenden Linie oder Fläche hat wohl kein vernünftiger Mensch je geträumt. Er konnte also zur Möglichkeit der Mathematik die Existenz der Körper als nothwendig voraussetzen. Gleichwohl ist die Mathematik von der Existenz der Körper unabhängig, und diese wird, was die Größe betrifft, durch jene, nicht jene durch diese bestimmt. Nimmt man den Raum, den Gegenstand der reinen Geometrie, für eine Anschauung a priori, so ist dies leicht erklärlich. Es läßt sich alsdenn einsehn, wie mathematische Begriffe a priori construirt werden können, ohne daß es dazu der Voraussetzung wirklicher Körper, von

denen

denen jene Begriffe etwa abstrahirt würden, im geringsten bedarf. Wird hingegen der Raum als etwas Objectives den Körpern selbst Anhaftendes betrachtet, so ist auch die Mathematik nicht gegen die Skepsis zu retten, oder die Möglichkeit derselben als einer apodiktisch gewissen Disciplin ist ganz unbegreiflich. Dies letztere ist es, was Sextus eigentlich darthun will.

§. 44. Sextus verlangt hier von dem Dogmatiker zu viel, und was dieser nicht nöthig hat, ihm zu leisten, nehmlich eine Erklärung, wie die physische Berührung der Körper, die sich construiren läßt, ihrer Möglichkeit nach begriffen werden könne. Da die Möglichkeit der Construction sich berührender Körper für die Dynamik hinlänglich ist, und diese durch die Evidenz der Erfahrung bewiesen wird, so bedarf es keiner weitern Erklärung der Möglichkeit der physischen Berührung aus Begriffen, die auch gar nicht gegeben werden kann. Sextus hatte jedoch Recht, gegen die Dogmatiker so zu argumentiren, wie er thut, da sie die Mathematik nicht auf Construction der Begriffe, sondern auf Begriffe selbst gründen zu können glaubten. Es hängt dieser sein Einwurf, den er von der Berührung der Körper gegen die Existenz objectiver Abmessungen des Körpers hernimmt, mit seinen vorherigen Einwürfen genau zusammen, hat mit diesen denselben Grund, und kann aus der Theorie der kritischen Philosophie vom Raume auf dieselbe Weise gelöset werden.

§. 45. Auch darin hat Sextus Recht, daß die Kraft des Widerstandes unbegreiflich sey. Sie ist es in der That, weil sie eine der Grundkräfte der Materie ist, die, so wenig wie diese selbst, aus etwas Höherem abgeleitet werden kann. Aber Sextus folgert nur daraus

zu

zu viel, daß sie, weil sie nicht begriffen und erklärt werden kann, gar nicht existire, und daß, da sie in der Definition des Körpers, die die Dogmatiker angeben, ein wesentliches Merkmal ausmacht, überhaupt kein Körper existire. Eben diese Folgerung zog er auch vorher aus der objectiven Unbegreiflichkeit der sogenannten Abmessungen des Körpers. Diese sowohl, als die Kraft des Widerstandes, können immerhin unbegreiflich seyn, und dennoch existiren. Nur kann die Existenz nicht erklärt werden, sobald man objective Begriffe zur Erklärung verlangt, und das ist es allein, was sich füglich aus den Einwürfen des Sextus folgern läßt.

§. 47. Die Sinne sollen nach den Dogmatikern nur das Einartige empfinden. Die Meynung des Sextus ist: Jeder Sinn kann nur dasjenige empfinden, was für ihn insbesondere Gegenstand der Empfindung seyn kann, nicht aber das, wozu ein anderes Sinnesorgan erfordert wird. So kann der Sinn des Gesichts nicht den Schall oder Geruch, der Sinn des Gehörs nicht Gegenstände des Gesichts empfinden. Keiner der Sinne also kann den Körper ganz empfinden, wie er ist, weil die verschiedenen Merkmale desselben, Länge, Breite, Tiefe, Farbe, Widerstand, verschiedene Sinnesorgane voraussetzen, und durch einen einzigen Sinn nicht wahrgenommen werden können.

Wenn ich hier die Meynung des Sextus richtig verstanden habe, so folgt daraus, daß sich mehr Sinne zur Wahrnehmung des Körpers vereinigen müssen, nichts mehr, als daß er als Körper nicht ganz für einen einzigen Sinn empfindbar sey; hingegen folgt nicht, daß der Körper überhaupt nicht von den Sinnen empfunden werden könne. Diese letzte Folgerung hat also Sextus wiederum erschli-

chen,

chen, und benutzt sie im weitern Verfolge seines Raison-nements, ohne daß sie gegründet war.

§. 51. Sextus führt gleichsam im Vorbeygehn verschiedene Meynungen der ältern Philosophen über die Arten an, wie die verschiedenen sinnlichen Empfindungen mittelst der verschiedenen Sinnesorgane bewirkt werden. Er thut dieses, um zu zeigen, daß, man möge von diesen Meynungen annehmen, welche man wolle, doch seine Behauptung, daß die Sinne nur durch Eindruck und Reiz die Sinnesobjecte wahrnehmen, ihre Gültigkeit behalte. Die Meynung, daß sich Bilder von den Gegenständen absonderten, auf das Auge eindrängen und dadurch die Gesichtsvorstellungen bewirkten, war dem Demokrit und Epikur eigen. Von Andern wurden die Gesichtsvorstellungen auf andere Weise erklärt. Den Schall und die Empfindung desselben leiteten unter andern die Stoiker daraus ab, daß die Luft durch die Erschütterung im Kreise bewegt werde, wie das Wasser, wenn man einen Stein hinein wirft, und daß die so bewegte Luft in's Ohr einströme, und die Gehörsempfindung bewirke Andere nahmen eine im Ohre befindliche Luft an, die mit der äußern Luft in Verbindung stehe, so daß sich die Bewegung dieser jener mittheile.

§. 54. Daß die Materie in einem beständigen Flusse sey, und unaufhörlich von einer Veränderung zur andern hinüberschwinde, behaupteten Heraklit, Protagoras und auch Plato. Sofern sich also nach dieser Vorstellungsart die Materie in keinem Momente fixiren läßt, war kein fester objectiver Begriff derselben möglich. Noch weniger konnte aus dem Materiellen oder Körperlichen das Immaterielle oder Unkörperliche begriffen werden. Bey dieser ganzen Untersuchung gebrach es den ältern Dogmatikern,

tikern, wie man hier offenbar sieht, an einem Principe der objectiven Realität. Sie suchten dies Princip sowohl bey der körperlichen, als bey der unkörperlichen Realität immer außer sich, statt daß sie es hätten zunächst und vornehmlich in sich suchen sollen, und darüber mußten sie es nothwendig verfehlen. Die Skepsis des Sextus und seiner Parthey hatte also hier ein sehr leichtes Spiel, wobey die Dogmatiker nothwendig verlieren mußten. Ein besseres Princip für die Erkenntniß der Realität aufzustellen, oder diese, weil sie doch durch die Erfahrung bewährt wurde, auf eine gründlichere Art philosophisch zu erklären, hatte Sextus als Skeptiker nöthig. Er zeigte nur, daß die von den Dogmatikern gegebenen Erklärungen nichts taugten, und aus diesen selbst zu erhellen scheine, daß keine Erklärung möglich sey.

Kap. 7. §. 59.

Das Raisonnement des Sextus ist hier wieder in hohem Grade sophistisch, und nur durch Sophistere konnte er das Resultat herausbringen, daß, wenn ma. zehn Maaß Wasser mit einem Maaße Schierlingssafte vermische, und annehme, daß das Wasser ganz von dem Schierlingssafte auf gleiche Weise durchdrungen werde, alsdenn zwanzig Maaß an Flüssigkeit herauskommen müßten; was doch im Verhältnisse zur Erfahrung eine offenbare Ungereimtheit sey. Sextus meynt nehmlich, daß das Maaß Schierlingssaft sich mit jedem Maaße Wasser auf gleiche Weise vermischen, und so sich zehnfach verdoppeln müsse, wenn die zehn Maaß Wasser auf gleiche Weise von dem Schierlingssafte durchdrungen werden sollten. Diese ungereimte Voraussetzung aber braucht ihm Niemand zuzugeben. Das Maaß Schierlingssaft theilt

sich gar nicht ganz jedem einzelnen Maaße Wasser mit, sondern seine Theile gehen in die Theile der zehn Maaß Wasser überhaupt über. Und da die Materie in's Unendliche theilbar ist, so kann die Theilung des Maaßes Schierlingssaft größer seyn, als die Theilung des Wassers, und dadurch die Vereinigung der Theile jenes mit den Theilen dieses auf gleiche Weise bewirkt werden. Aber freilich ist und bleibt der objective Grund der Möglichkeit der Mischung unbegreiflich. Dies ahndete Sextus, und er hätte nicht nöthig gehabt, zu Sophistereyen seine Zuflucht zu nehmen, um es darzuthun. Denn es war schon aus den vorhergehenden Argumenten hinlänglich klar. Daß übrigens gar keine Mischung wirklich existire, konnte aus der Unbegreiflichkeit derselben nicht mit Grunde gefolgert werden.

Kap. 9. §. 64.

Die verschiedenen Arten der Bewegung, welche vom Sextus hier specificirt werden, hat am umständlichsten und sorgfältigsten erörtert Aristoteles Ausc. phys. VII, 2. VIII, 7, auf dessen Classification unser Skeptiker auch vorzüglich Rücksicht nimmt.

§. 65. Schwerlich war der hier erwähnte Bias, welcher die Wirklichkeit der Bewegung behauptete, der Bias von Priene, der zu den sogenannten sieben Weisen gezählt wird. Sollte er aber mit diesem dieselbe Person seyn, so ist doch unbekannt, wo und wie er mündlich, oder in welcher Schrift er jene Behauptung vorgetragen habe. Unter den Philosophen, welche die Wirklichkeit der Bewegung leugneten, hätte Sextus vorzugsweise des Zeno

des

des Eleatikers gedenken sollen. Vergl. Lehrbuch der Gesch. d. Philos. B. I. S. 293 ff.

§. 66. Einer der Cyniker] Diogenes von Sinope.

§. 70. Von den ältern philosophischen Schulen erklärten sich die Stoiker meistens für den Determinism; die Platoniker, Aristoteliker, Epikureer für den Indeterminism; und zwar beyde Partheyen mehr oder weniger bedingt.

§. 72. Sextus will sagen: Es läßt sich nicht beweisen, daß irgend ein Theil der Kugel, viel weniger daß die ganze Kugel um ihren Mittelpunct bewegt werde. Daraus also, daß eine Kugel um ihren Mittelpunct sich bewegen soll, würde nicht folgen, daß etwas sich in dem Orte bewege, in welchem es sich befindet. Denn die Voraussetzung wird geleugnet; nehmlich die wirkliche Bewegung der Kugel um ihren Mittelpunct.

§. 81. Die hier vorgebrachten Gründe gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung, die von der Natur des Raumes und dem Verhältnisse der Materie zu demselben entlehnt sind, konnten in der That nicht widerlegt werden, so lange der Raum mit seinen nothwendigen Eigenschaften als etwas außer uns Wirkliches angenommen wurde. Auf der andern Seite blieb aber auch die Wirklichkeit der Bewegung ein evidentes Factum der Sinne. Daher war der Streit nicht zu entscheiden. Es giebt wenig Puncte in der alten Metaphysik, wo der Skepticismus so berechtigt erscheint, wie bey der Lehre von der Bewegung, und den mit dieser zusammenhangenden, welche Sextus zunächst durchgeht.

Kap. 10.

Dies skeptische Raisonnement gegen die objective Wirklichkeit der Vermehrung oder Verminderung eines Dinges beruht darauf, daß die Substanz nie beharre, sondern ewig wechsle und fortschwinde. Auch diese Behauptung konnte die alte Metaphysik nicht umstoßen, weil sie die objective Beharrlichkeit der Substanz nie zu documentiren vermochte.

Kap. 11. §. 85. 86.

Das erste Argument gegen die Möglichkeit der Abnahme ist bare Sophisterey Daß das Gleiche nicht in dem Gleichen enthalten seyn könne, z. B. Sechs nicht in Sechs, beweist Sextus daraus, daß das, was enthält, größer seyn müsse, als das in ihm Enthaltene. Richtig. Niemand aber behauptet auch, daß eine gleiche Summe sich von einer gleichen abziehen lasse; also war der Beweis, daß dies nicht geschehen könne, sehr überflüssig. Noch überflüssiger war der Beweis, daß das Größere nicht von dem Kleinern abgezogen werden könne. Es kommt lediglich darauf an, ob das Kleinere nicht in dem Größern enthalten sey, und sich von diesem abziehen lasse. Dies wird vom Sextus deshalb geleugnet, weil in Sechs: Fünf, Vier, Drey, Zwey und Eins enthalten seyn müßten, welche zu einander addirt Fünfzehn ausmachten; so daß folglich in Sechs Funfzehn enthalten seyn müßten, wenn das Kleinere in dem Größern enthalten sey; was sich gleichwohl widerspreche. Hier hat aber Sextus blos logische Begriffe mit construirten verwechselt, und daher das Täuschende seines Raisonnements. Die Zahl Sechs ist ein construirter Begriff aus sechs Einheiten.

Es

Es sind also in der Sechs nie mehr und nie weniger Einheiten enthalten als sechs, und wenn der Begriff getheilt wird, so lassen sich zwey, oder drey, oder vier, fünf Einheiten davon trennen, wo denn nur Vier, Drey, Zwey, Eins übrig bleiben. Sextus schiebt statt des aus sechs Einheiten construirten Begriffs einen logischen Begriff der Zahl Sechs (die Sechsheit) unter, und nimmt eben so die kleinern Zahlen Fünf (Fünfheit), Vier (Vierheit), Drey (Dreyheit) u. s. w. als logische Begriffe. Hernach verwandelt er sofort wieder die logischen Begriffe in construirte, addirt sie als solche, und so wird 6 = 15, was ungereimt ist. Da die griechischen Philosophen überhaupt den specifischen Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie nicht einsahen, so war ihnen das Argument des Sextus unwiderleglich, und Sextus raisonnirte für sich und nach seiner Ansicht der Sache nicht als Sophist; obwohl für uns.

§. 89. Das zweyte Argument des Sextus gegen die Möglichkeit der **Abnahme** ist aus eben dem Misverständnisse, wie das erste entsprungen. Er sagt: Soll Eins von der Dekas abgezogen werden, muß es von allen zehn Einheiten abgezogen werden, und dies ist unmöglich. Hier nimmt er wiederum die Dekas als einen logischen Begriff, der ein absolutes Ganzes ausmache; und was von diesem abgezogen wird, muß von allen seinen Merkmalen abgezogen werden. Dies ist aber falsch. Die Dekas ist ein aus zehn Einheiten construirter Begriff; um also Eins abzuziehen, wird nur die Construction geändert, und auf neun Einheiten beschränkt. Keineswegs geschieht der Abzug von allen neun Einheiten, und kann auch nicht geschehen ohne Ungereimtheit. Sextus sagt ferner: Die Dekas hat zehn vereinigte Theile, und

ist überdem eine Einheit, die aus zehn Theilen besteht. Da nun zehn andere Theile übrig gelassen sind, von welchen die zehn Theile der sogenannten Einheit abgezogen wurden; so würden diese Zehn Zwanzig ausmachen. Es ist aber ungereimt, zu behaupten, Eins sey Zehn, und Zehn seyen Zwanzig, und was doch untheilbar seyn soll, werde getheilt. Dies Raisonnement hat wiederum darin seinen Grund, daß Sextus einmal die Zehn als einen aus zehn Einheiten construirten, und zugleich als einen logischen Begriff betrachtet. Daher unterscheidet er die zehn Theile von der Dekas als Einheit. Dieser Unterschied ist erträumt; die Dekas ist nur construirter und kein logischer Begriff. Damit fällt auch das zweyte Raisonnement des Sextus, so wie das im Texte folgende gegen die Möglichkeit der Abnahme weg.

Auf die obige Weise läßt sich auch berichtigen, was von §. 94. an über die Möglichkeit der Zunahme vom Sextus vorgebracht wird.

Kap. 13. §. 98.

Die Begriffe des Ganzen und der Theile sind relative Begriffe, und haben nur als solche Bedeutung und Gültigkeit. Sextus beurtheilt sie als absolute Begriffe, und gründet darauf fälschlich seine Skepsis.

Kap. 14. §. 102.

Die Gründe des Sextus gegen die Möglichkeit einer objectiven Veränderung sind unwiderleglich, so lange die Zeit, die bey jeder Veränderung vorausgesetzt werden muß, als etwas Positives außer uns genommen wird.

Kap.

Kap. 18. §. 136.

Aristoteles (Ausc. phys. IV, 10.) sagt: Einige erklären die Zeit für die Bewegung des Welt-Ganzen; andere für das Welt-Ganze selbst. Plutarch de decret. phys. philos. I, 11. 12. legt die erstere Meynung dem Plato, die andere dem Pythagoras bey. Die Idee, daß das Welt-Ganze mit der Zeit identisch sey ist nach dem Simplicius ad Arist. Phys. IV, fol. 165. so zu verstehn, daß die Zeit oder die Reihe der Momente, in welcher alles Vorhandene erscheint, der Unterscheidungsgrund der Mehrheit der Dinge im Universum ist. So soll sich von den ältern Pythagoreern Archytas hierüber erklärt haben, und ein anderer verständlicher Sinn kann auch wohl nicht in jener Idee liegen. Die Platonische Erklärung war eigentlich: Die Zeit sey die Bewegung des Himmels und mit dieser zugleich entstanden. — Ueber die Erklärung des Strato, die Zeit sey das Maaß der Bewegung und Ruhe, s. Simplic. am a. O. fol. 168. — Demetrius der Lacedämonier war ein im Alterthume sehr berühmter Epikureer, ein Schüler des Protarchus. Sextus hat ihn öfter angeführt. Vergl. Diog. Laert. X, 26. — Aenesidem folgte in seiner Vorstellungsart von der Zeit dem Heraklit. Der Grundkörper, oder das Urding, mit welchem die Zeit identisch seyn sollte, war nach dem Heraklit das Feuer, aus welchem Alles durch ewige Bewegung entstehe, und in welches Alles wieder aufgelöst werde. — Daß die Zeit etwas Unkörperliches sey, wurde von den Stoikern behauptet. Diog. Laert. VII, 141.

Kap. 19. §. 152.

Ueber den vom Sextus hier gegebenen Begriff des Pythagoreischen Zahlensystems s. Lehrbuch der Gesch. der Philos. B. I. S. 249.

Kap. 20.

Bey dieser skeptischen Kritik der Moralphilosophie hält Sextus für ausgemacht, daß alle moralische Maximen materiale seyn, und sich nothwendig auf Güter oder Uebel beziehen müssen. Deswegen ist auch seine Untersuchung vornehmlich gegen die damals gangbaren philosophischen Theorieen von Gütern und Uebeln gerichtet. Zeno der Stoiker erklärte auch die Weisheit geradezu für die Wissenschaft der Güter, der Uebel, und der gleichgültigen Dinge. Diog. Laert. VII, 91. 93.

Kap. 22. §. 172.

Die Glückseligkeit ist nach den Stoikern ein guter Fortgang der Angelegenheiten des Lebens] Seneca giebt von der Glückseligkeit dieselbe Erklärung: Beata vita secundo defluens cursu. Vergl. Menage zum Diog. Laert. VII, 88. und Gataker zum Antonin. lib. V. Sect. 34.

Die Raisonnements des Sextus gegen die gewöhnlichen Begriffe des Guten sind von der Seite besonders wichtig, weil sie zeigen, daß jene Begriffe auf keine Weise aus der Erfahrung geschöpft werden können.

§. 176. Daß Sextus sagt, Einige hätten das Uebel für dasjenige erklärt, was um sein selbst willen zu fliehen ist; Andere für dasjenige, was Unglückseligkeit bewirkt, rührt daher, weil die Stoiker diese Gattungen der Güter und Uebel unterschieden, von denen sie einige τελικα (die an sich selbst gut oder übel sind), andere ποιητικα (die Glückseligkeit oder das Gegentheil bewirken) nannten. S. Cic. de fin. Bon. & Mal. III, 16. Diog. Laert. VII, 95. 96.

Kap. 23.

Ueber die gleichgültigen Dinge (αδιαφορα, oder, wie Cicero am a. O. übersetzt, indifferentia) s. Diog. Laert. VII, 102 sq.

Kap. 24. §. 181.

Der Philosoph, welcher lieber rasend werden, als der Wohllust geniessen wollte, war Antisthenes, der Stifter der cynischen Schule. Eben dieser wünschte den Kindern seiner Feinde, daß sie der Wohllust nachhangen möchten. S. Gell. Noct. Att. IX, 5. Diog. Laert. VI, 3.

§. 199. Daß es bey den Germanen eine herkömmliche Sitte gewesen sey, Knabenliebe zu treiben, wird nicht nur von keinem alten Schriftsteller weiter bezeugt, sondern steht auch mit allen andern Nachrichten von den Sitten der Deutschen und ihrem ganzen Nationalcharakter in Widerspruch. Fabricius vermuthet daher, daß im Texte des Sextus Karmanen statt Germanen gelesen werden müsse. Die Karmanen waren ein den Persern benachbartes Volk, bey denen, wie Sextus selbst oben

 (lib.

[illegible] L. [illegible]) bemerkt [illegible] die Amazonen [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] und [illegible] [illegible] [illegible] der [illegible] [illegible] [illegible]. — Die [illegible] [illegible] und die [illegible] waren [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. — [illegible] [illegible] [illegible] alte König [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] gegen die [illegible] [illegible] [illegible]. S. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. Menag. ad Diog. Laert. I, 17. — Die [illegible] [illegible] die [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] gemäß, und also [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].

§. 20[illegible]. Die Egyptischen Jungfrauen suchten sich dadurch einen Vorzug zu erwerben, daß sie einem Körper [illegible] gaben. [illegible] XVI. 5. Eben dieß erzählt von den [illegible] Herodot [illegible]. In unsern Zeiten können die Bewohnerinnen von Tahiti zum Beyspiele dienen.

§. 202. Bey den Griechen und Römern wurden blos entlaufene Sklaven oder Verbrecher zur Strafe und Schande gebrandmarkt. Hingegen war das Punctiren nicht blos bey den Sarmatern und Aegyptiern, sondern auch bey den Assyrern, Thraciern und Aethiopiern, und andern Völkern des Alterthums, eine herrschende Mode zur Verzierung des Körpers, oder auch um sich im Kriege ein furchtbares Ansehn zu geben; so wie es noch gegenwärtig das Tattowiren bey vielen Stämmen der Wilden ist. Der Gebrauch der Ohrringe bey den heutigen cultivirten Völkern, und der Nasenringe bey den Wilden ist allgemein bekannt.

§. 204. S. Diog. Laert. II, 78. Die dem Plato und Aristippus in den Mund gelegten Verse sind von

von Euripides Bacch. vs. 834 317. Plato, der den Gleichmuth des Aristipp im Glücke und Unglücke bewunderte, sagte zu ihm: „Dir allein ist es verliehen, ein kostbares, wie ein zerlumptes Gewand tragen zu können." Diog. Laert. II, 67.

§. 205. Homer Il. XVIII, 356. XVI, 432.

§. 206. Vom Chrysippus bezeugt Plutarch auch aus dessen Werke Προτρεπτικα, daß er die Vermischung mit der Mutter, der Tochter und der Schwester für erlaubt gehalten habe. Er berief sich auf das Beyspiel der Thiere, welches beweise, daß jene Arten der Geschlechtsvermischung keinesweges der Natur widerstritten. Dasselbe führt Diogenes Laertius (VII, 188.) aus dem Werke des Chrysipp von der Staatsverfassung, und einem andern von den Dingen, die nicht um ihrer selbst willen zu begehren sind, an. Ueber die politische Idee des Plato von der Gemeinschaft der Weiber s. Lehrbuch der Gesch. der Philos. B. II. S. 250 ff. — Ob außer dem Sextus ein anderer alter Schriftsteller vom Zeno erzählt, daß er das Laster der Selbstbefleckung gebilligt habe, weiß ich nicht. Aber wenn er es that, so urtheilte er nur consequent aus der Maxime, daß die Selbstbefleckung eine natürliche und deshalb nicht schändliche Handlung sey. Diogenes der Cyniker dachte wirklich über die Selbstbefleckung so, und Chrysipp stimmte ihm darin bey. Diog L. VI, 69. Plutarch. de repugnant. Stoicorum p. 1041.

§. 207. Tydeus, der Sohn des Oeneus, verzehrte das Gehirn seines Feindes Melanippus, von dem er verwundet worden war. Diogenes Laertius (VII, 188.) erzählt, Chrysippus habe weitläufig zu beweisen gesucht, daß es erlaubt sey, das Fleisch verstorbener Menschen zu ver-

verzehren. Plinius (Hist. nat. XXX, 1.) rühmt von den Römern, daß sie sowohl die Menschenopfer, als das Essen des Menschenfleisches durch Gesetze abgeschafft hätten. Nec satis aestimari potest, sagt er, quantum Romanis debeatur, qui sustulere monstra, in quibus hominem occidere religiosissimum erat, mandi vero etiam saluberrimum.

§. 208. Die Artemis Orthosia ist dieselbe mit der sogenannten Diana in Tauris, einer scythischen Göttinn, deren Dienst aus Scythien nach Lacedämon verpflanzt war. Sie hat ihren Beynamen von Orthion, einem Berge in Arkadien, daher sie auch bey Einigen Artemis Orthia heißt. Vergl. Arist. de mirab. auscultatt. cap. 189. ed. Beckmann.

§. 209. Die Gemeinschaft der Weiber war bey mehrern Völkern in Lybien eingeführt, und die Kinder mußten von denen, welchen sie ähnlich waren, als vermuthlichen Eltern, ernährt werden. Aristot. Polit. II, 2. Eben das fand auch bey den Garamanten, bey den Einwohnern der Insel Taprobane und andern Völkern statt. Herodot. IV, 181. — Unter den ältern Philosophen behauptete Diogenes der Cyniker ausdrücklich, daß die Weiber gemeinschaftlich seyn müßten. Diog. Laert. VI, 72.

§. 20 Ueber die Sitte der scythischen Völker, ihre Alten zu tödten, s. Aelian. Var. Hist. IV, 1. Euseb. de praep. evangel. I. p. 11. Die Art, wie sie getödtet wurden, war sehr verschieden. Die Massageten schlachteten sie und verzehrten das Fleisch derselben, weil es besser sey, daß die Alten von ihnen, als daß sie von den Würmern gefressen würden. Die Tibarener hiengen sie auf. Die Hyrkanier und Bactrier warfen sie den Hun-

den vor, welche eigentlich zu dieser Bestimmung, die Alten zu zerreißen und zu fressen, gehalten wurden. Auf der Insel Ceos wurden die Alten vergiftet, damit die Jüngern nicht Hunger litten. Strabo p. 486. Aelian. V. H. III, 37.

§. 211. Wegen des Gesetzes des Solon, die Kinder tödten zu dürfen, s. Jo. Meursii Themis Attica lib. I. cap. 2. Sowohl der Vater als die Mutter hatten dies Recht gegen die Kinder. Bey den Römern wurde der Kindermord nach den Zeiten des Hadrian verboten. Johann Bodinus (de republ. I, 4.) äußert den abscheulichen Wunsch, daß dies Recht den Eltern wieder ertheilt werden möchte.

§. 212. Unter den Athleten waren besonders bey den Griechen, und in den spätern Zeiten selbst bey den Römern, nicht blos Sclaven, sondern auch Freye und Edle.

§ 213. Von den Getulern, einem rauhen und kriegerischen Volke in Africa, so wie auch von den Numidiern, erzählt dieses Sallustius de bello Jugurth. cap. 21. 82.

§. 214. Räuberey ist bey uns den Gesetzen zuwider und wird für ein Verbrechen gehalten] Bey diesen Worten des Sextus macht Fabricius die naive Anmerkung: Vtinam vero magna etiam Christianorum regna non magna quoque exercerent latrocinia, non in Barbaros, sed in Christianos! — Daß die Cilicier die Räuberey begünstigten, sagt Diog. Laert. IX, 84. Sie waren vorzüglich als Seeräuber berüchtigt.

Nestor

Nestor beym Homer, Odyss. III, 73.

§. 215. Die Sitte der Lacedämonier, die Diebe nicht wegen des Diebstahls zu bestrafen, sondern weil sie sich hätten ertappen lassen, zu bestrafen, wird von Epikur gebilligt. Diog. X, 15. Arrian. Dissert. Epictet. III, 7.

§. 216. Archilochus wurde wegen der im Text angeführten Verse aus Sparta verjagt. Plutarch Instit. Lacon. p. 239. Unter dem Saier ist nicht etwa ein Aegyptier aus Sais, sondern ein Thracier gemeynt, S. Strabo X. p. 457. XII. p. 549.

§. 218. 219. Ueber die verschiedene Theologie der griechischen Philosophen s. Lehrbuch der Gesch. d. Philos. B. I. II.

§. 224. Der Jupiter Kasius hat seinen Namen von dem Berge Kasius in Aegypten in der Nähe von Pelusium. Dieser Berg ist nicht zu verwechseln mit einem andern desselben Namens bey Antiochia.

§. 225. Den hier erwähnten Diokles Karystius nennt Celsus in seiner Einleitung als den ersten Nachfolger des Hippokrates. Ueber das Geschlecht der Asklepiaden s. Meibom. ad Hippocrat. Jusjurand. p. 4.

§. 229. Aus welchem Stücke des Euripides die hier citirten Verse desselben entlehnt sind, ist nicht gewiß. Der Scholiast des Aristophanes erklärt sie in einer Stelle (ad Ran. vs. 1114.) für ein Fragment aus dem Phryxus des Euripides, und nach einer andern (ibid. vs. 1526.) sollen sie aus dem Hippolytus genommen seyn: doch ist das erste am wahrscheinlichsten, weil auch Stobäus und Suidas damit übereinstimmen. S. Menag. ad Diog. Laert. IX, 73.

Die

Die Meynung des Epikur vom Tode kommt vor in dessen Κυρίαις δόξαις und in dem Briefe an den Menoeceus beym Diogenes Laert. X, 124. Vergl. Cic de fin. B. & M. II, 31. Quaest. Tusc. I, 38.

In den Allegoriis Homericis, die dem Herakllides Ponticus beygelegt werden (p. 443), führt Heraklit der jüngere folgende Meynung des ältern Heraklit, des Philosophen an: „Die Götter sind unsterbliche Menschen; die Menschen sind sterbliche Götter; das Leben dieser ist der Tod jener; und der Tod dieser das Leben jener.“ Bey den Alten geschieht dieser Vorstellungsart häufig Erwähnung.

Die hernach im Texte eingeschalteten berühmten Verse des Euripides sind aus dem Kresphontes desselben. Cicero (Quaest. Tusc. I, 48.) hat sie folgendermaßen übersetzt:

Nam nos decebat, coetus celebrantes, domum
Lugere vbi esset aliquis in lucem editus,
Humanae vitae varia reputantes mala:
At qui labores morte finisset graves,
Hunc omni amicos laude & laetitia exequi.

§. 231. Diese Verse gehören dem Chalcidamas und Theognis. Auch Cicero hat denselben Gedanken mehrmahl ausgedrückt, wie am a. O. Non nasci homini longe optimum esse, proximum autem, quam primum mori; und in der Consolat. ap. Lactant. III, 19. Non nasci longe optimum nec in hos scopulos incidere vitae; proximum autem, si natus sis, tamquam ex incendio effugere fortunae.

Kleobis und Biton] Herodot. I, 31.

Kap.

Kap. 26. §. 245.

Die Diatriben des Zeno führt auch Diogenes Laertius an VII, 34. und Sextus selbst hat anderswo noch mehr Stellen ähnlichen Inhalts wie die im Texte vorkommenden ausgehoben.

Die letzten Capitel: Ob sich bey den Menschen eine Wissenschaft des Lebens bilde? Ob die Wissenschaft des Lebens gelehrt werden könne? Ob es Etwas gebe, das sich lehren lasse? Ob es einen Lehrenden und Lernenden, eine Art des Unterrichts, gebe? Ob eine Wissenschaft des Lebens dem Besitzer derselben nützlich sey? enthalten zu auffallende Sophistereyen, als daß es der Mühe werth wäre, sie zu kritisiren.

Druckfehler.

S. 1 in der letzten Zeile muß hinter Klitomachus ein Komma stehen.
— 12 Z. 5 lies: Dogmatiker statt: Dogmagtiker.
— 13 Z. 9 von unten l. gerieth st. geräth.
— 15 Z. 4 l. ein Uebel seyen st. ein Uebel sey.
— 24 Z. 10 l. 59 st. 57.
— 26 Z. 11 l. Dogmatiker st. Dogmatikter.
— 27 Z. 23 l. Vernünftigkeit st. Venünftigkeit.
— 29 Z. 4 l. beylegten st. belegten.
— 36 Z. 25 l. Es ist aber ungewiß st. Es ist als ungewiß.
— 37 Z. 13 l. ließe sich aus Folgendem schließen st. daraus ließe sich folgendermaßen schließen.
— 40 Z. 10 l. Wir können daher st. Wer kann daher.
— 42 Z. 11 Nach den Worten: in keinem ist, muß ein Punct stehn.
— 45 Z. 5 l. Der Lyngurius scheint in dem Luchse feuchs st. Das Lyngurium scheint in dem Luchse weich.
— 46 Z. 10 l. dürfen st. dürfe.
— 48 Z. 9 l. Außendinge st. Außendige.
— 52 Z. 2 l. in Relation zu uns zu st. in Relation zu und zu.
Ebendas. Z. 3 l. im allgemeinen und absolut st. im allgemeinen uns absolut.
— 53 Z. 28 l. dogmatischen st. dogmagtischen.
— 62 Z. 3 l. das wir st. das wird.
— 64 Z. 14 l. evidenten Objecten st. verdienten Objecten.
— 74 Z. 20 muß nach den Worten: den einander entgegenstehenden Gründen hinzugesetzt werden: nicht schlechthin.
— 76 Z. 17 nach bedeutend muß stehn: sind.
— 81 Z. 3 von unten l. Dasselbe st. Derselbe.
— 83 Z. 2 von unten muß hinter haben statt des ; ein , stehen.
— 96 Z. 9 von unten l. sey st. fey.
— 102 Z. 10 von unten l. Kolophon st. Kolophen.
— 105 Z. 10 l. Aus diesen st. Aus diesem.

S.

S. 107 Z. 15 l. dieses st. dieser.
— 113 Z. 3 muß in vor verschieden wegfallen.
— — Z. 4 l. verschieden st. verschiedenen.
— 134 Z. 4 l. Diese st. Diefe.
— 137 Z. 8 von unten l. wie kann er st. wie er kann.
— 147 Z. 1 l. also ein Zeichen st. als ein Zeichen.
— 162 Z. 6 l. 168 st. 186.
— 186 Z. 18 muß nach den Worten Die Gattung stehn: ist demnach.
— 187 Z. 3 von unten l. bey beyden st. wird bey beyden.
— 189 Z. 9 von unten l. möglich war st. möglich wahr.
— 191 Z. 14 l. über die Sophismen vor st. über die Sophismen.
— 195 Z. 10 l. Sophismen st. Sobismen.
— 209 Z. 4 l. weil sie nicht einsehn st. weil sie nicht.
— 213 Z. 10 von unten l. Der andere Fall ist unmöglich. Im ersten Falle st. Der erstere Fall ist unmöglich. Im andern Falle
— 224 Z. 10 l. deren Privation st. dessen Privation.
— 245 Z. 5 l. hinzugefügt wird st. hinzugefügt.
— 261 Z. 7 muß nach den Worten einigen Andern ein Komma stehn.
Ebendas. Z. 12. l. Demetrius aus Lacedämon st. Demetrius und Lacedämon.
— — Z. 22 l. nicht wahr seyn st. nicht wahr.

Im Verlage der Meyerschen Buchhandlung zu Lemgo sind zur Jubilate-Messe 1801 folgende neue Bücher fertig geworden:

Augusti, Dr. J. C. W. die katholischen Briefe, neu übersetzt und erklärt, und mit Excursen und einleitenden Abhandlungen, 1ster Th. gr. 8.

Buhle, J. G. Sextus Empirikus, oder über den Skepticismus der Griechen, 1ster B. gr. 8.

Christiani, Ch. Englisch-Teutsch-Französisches Handwörterbuch, 1ster B. gr. 8.

Grimm, Dr. H. A. Chaldäische Chrestomathie, zur leichtern Erleichterung der Chaldäischen Sprache für Anfänger eingerichtet, mit einem Glossarium, gr. 8.

Häser, Aug. Ferd. Anleitung zum Rechnen nach dem Duodecimalsystem, 4.

Hösch, Dr. Benedict, Versuch einer neuen Zeugungstheorie, 8.

Kuhn, Fr. Ch. kurze Darstellung der ursprünglichen Gewichts-Verhältnisse, nebst den wichtigsten Resultaten, die sich aus meiner neuen Darstellung der Maaße und Gewichte herleiten lassen, 4.

Phaedri Fabulae Aesopicae. Zum Behuf der Schulen und der eignen Lectüre herausgegeben und mit teutschen Anmerkungen, auch mit einem Wörterbuche begleitet von A. Chr. Meineke, 8.

Reinert, J. F. über Erziehung, 8.

Scherff,

